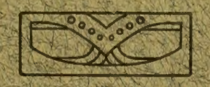
EUCHARISTIE UND AGAPE IM URCHRISTENTUM



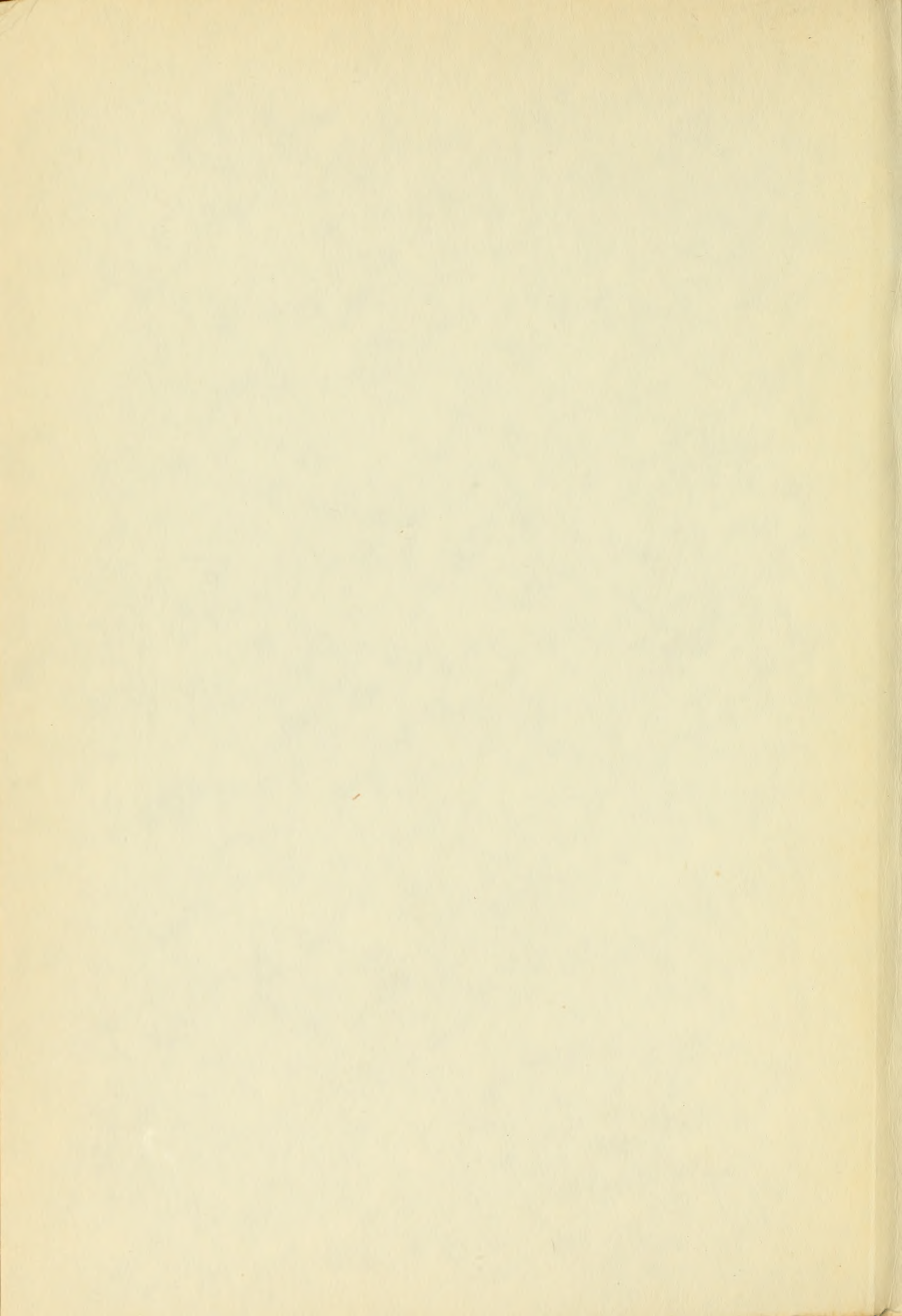
EINE LITERAR-HISTORISCHE UNTERSUCHUNG

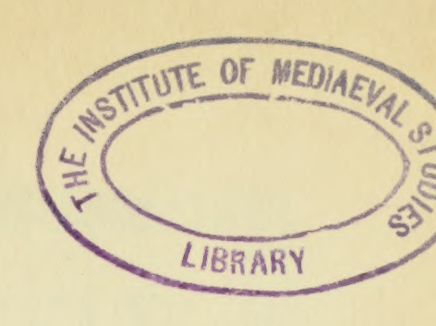
VON

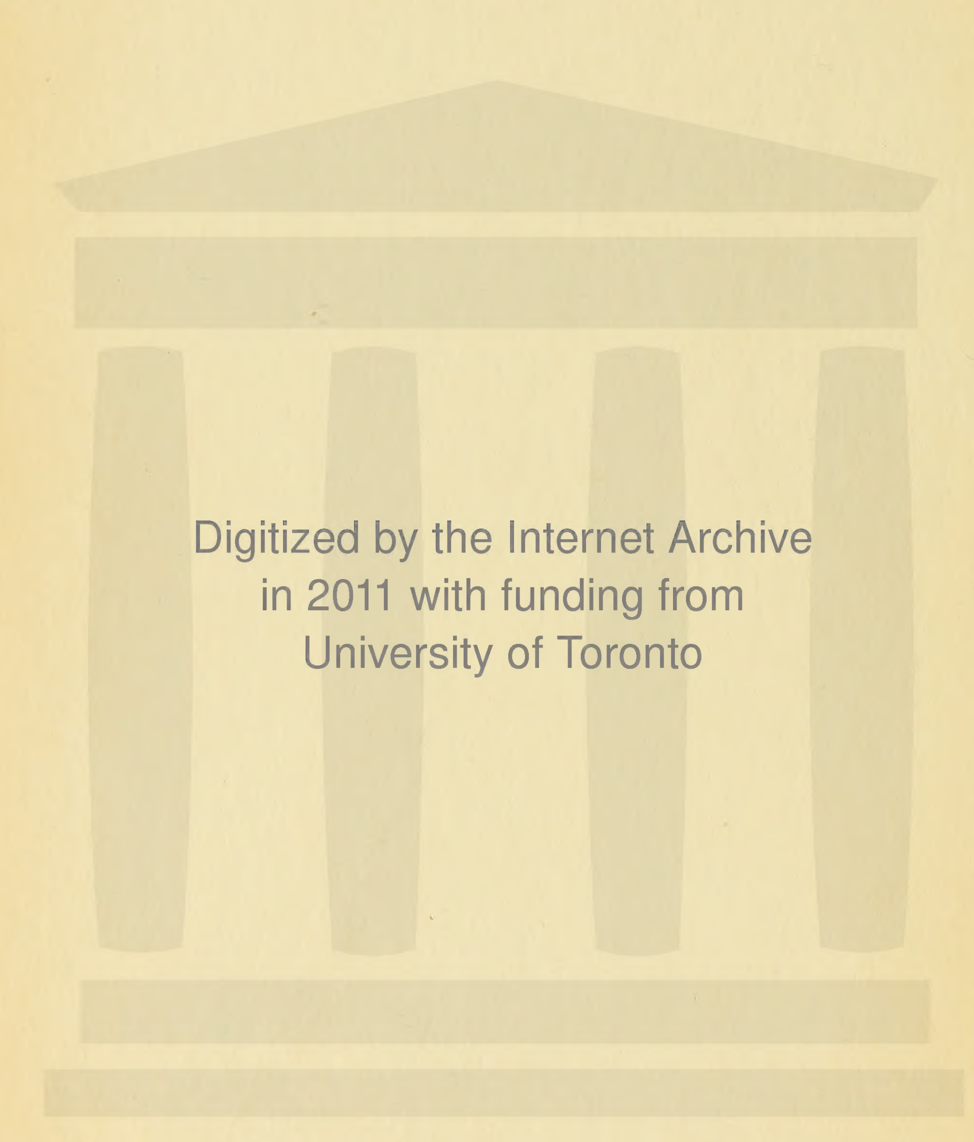
P. D[R] EPHREM BAUMGARTNER
ORD. MIN. CAP.
LEKTOR DER HEILIGEN THEOLOGIE



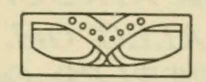
BUCH- UND KUNSTDRUCKEREI UNION SOLOTHURN
1909




THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
LIBRARY



EUCHARISTIE :: UND AGAPE :: IM URCHRISTENTUM



EINE LITERAR-HISTORISCHE :: UNTERSUCHUNG ::

VON

P. Dr EPHREM BAUMGARTNER

ORD. MIN. CAP.

LEKTOR DER HEILIGEN THEOLOGIE



BUCH- UND KUNSTDRUCKEREI UNION SOLOTHURN

1909

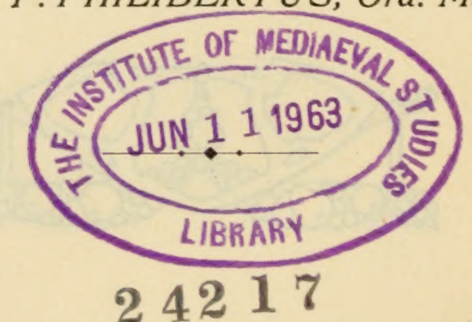
Nihil obstat.

Mgr. Dr. J. Peter KIRSCH, Universitätsprofessor.
R. P. Dr. Bern. ALLO, Ord. Pr., Universitätsprofessor.
R. P. Rich. STETTLER, Ord. Min. Cap., Libr.-Censor.

Imprimatur.

SOLODORI, die 17. Maji 1909.

† JACOBUS, Epps. Basil. et Lugan.
P. PHILIBERTUS, Ord. Min. Cap., Provlis.

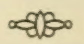


Meinem verehrten Lehrer

P. Dr. HILARIN FELDER

ORD. MIN. CAP.

in Dankbarkeit gewidmet.



Inhalts-Verzeichnis.

Dritter Abschnitt:

Vierter Abschnitt:

Bibliographie[1].

Andersen, Axel. Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus², Giessen 1906.

Baronius. Annales ecclesiastici, Moguntiæ 1601, I. 631.

Batiffol, P. L'Eucharistie et les agapes (Revue du Clergé français, 15 août 1899, 481).

— Agape (Dictionnaire de théologie catholique de M. Vacant, I. 551).

— L'agape (Etudes d'histoire et de théologie positive⁴. Première série, Paris 1906, 281).

— The agape (The Guardian, 7. jan. 1903).

— La Controverse sur l'agape (Bulletin de littérature ecclésiastique, 1904, 185).

— Recensions (Revue biblique 1906, 299, III).

Belser, Joh. Ev. Die Apostelgeschichte, Wien 1905, 53 u. bes. 251.

Binterim. Denkwürdigkeiten der christ-kath. Kirche, Mainz 1826, II. Abt. 2: Von den Agapen oder Liebesmahlen der ersten Christen. 1. Abhandlung.

Bricout, J. L'existence et la signification de l'agape (Revue du Clergé français, XXXIX, 1904, 361).

Callewaert. Le délit du Christianisme dans les deux premiers siècles. (Revue des questions historiques, 1903, 28).

Dobschütz, Ernst v. Die urchristlichen Gemeinden, Sittengeschichtliche Bilder, Leipzig 1902, 23.

Ermoni, V. L'agape dans l'Eglise primitive², Paris 1904 (Science et Religion, 273).

Funk, F. X. Die Abendmahlselemente bei Justin (Theol. Quartalschrift, 1892, 643).

— L'Agape (Revue d'histoire ecclésiastique, IV, 1903, 5).

— Tertullien et l'Agape (a. a. O. V, 1904, 5).

— La question de l'Agape, un dernier mot (a. a. O. VII, 1906, 5).

— Die Agape (Kirchengeschichtliche Abhandlung und Untersuchung, III. B., Paderborn 1907, 1).

Gillis, J. M. The christian agapé (The catholic University Bulletin, Washington 1903, octob.).

Hagen, M., S. J. Lexicon biblicum, Parisiis 1905, I. 160 (Cursus Scripturæ sacræ auctoribus R. Cornely etc.).

---

[1]) Ich verzeichne hier nur die neueste Literatur über „Eucharistie und Agape"; die ältere findet sich bei Leclercq (Dictionnaire d'archéologie chrétienne, I, col. 847). Von der in den letzten zwanzig Jahren enorm angewachsenen Bibliographie über die hl. Eucharistie gebe ich nur jene Werke an, zu denen die Arbeit Stellung nimmt.

Harnack, Ad. Die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884 (TU., A. V. II. 1886).

Hoffmann, Joh. Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903.

Jacquier, M. E. La doctrine des douze Apôtres et ses enseignements, Paris 1891.

Jülicher, Ad. Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theologische Abhandlungen, Karl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. B. 1892, 217).

Keating, J. F. The agapé and the Eucharist, London 1901.

— Recent discussions of the agape (The Guardian, 24. Dez. 1902).

— The agape (7. Jan. 1903).

Kellner, H. Agape (Wetzer & Welte, Kirchenlexikon [2], Freiburg i.B. 1882).

Klein, G. Die Gebete in der Didache (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft, 1908, 132).

Kraus, F. X. Agapen (Realencyklopädie der christlichen Altertümer, Freiburg i. B. 1882, I. 25).

Ladeuze, P. L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didaché (Revue de l'Orient chrétien, Paris 1902).

— Pas d'Agape dans la première épître aux Corinthiens (Revue biblique, Paris 1904, Janv.).

Leclercq, Dom. Agape (Dictionnaire d'archéologie chrétienne, I. col. 775).

— Agape (The Catholic Encyclopedia I, 200).

Ludwig, Dr. A. Die Existenz von Agapen (Akademische Bonifatius-Korrespondenz, XXIII, 1908, 88. Vortrag, gehalten im kirchenhistorischen Seminar des Prof. Dr. A. Ludwig in Freising).

Martigny, abbé. Agapes (Dictionnaire des antiquités chrétiennes, Paris 1865, 17).

M. Fr. C. La question de l'agape (Revue thomiste, XIV, 1906, 106).

Pfleiderer, D. O. Die Entstehung des Christentums, München 1905, 122 und bes. 179.

Plumpter, Ed. Hayes. Agapæ (Dictionnary of Christian Antiquities, ed. W. Smith & S. Cheetham, London 1893, I. 39).

Probst, F. Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1870, 64.

Renz, Fr. Ser. Die Geschichte des Messopfer-Begriffs, Freising 1901, I. 144.

Schaefer, Rud. Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung, Güterloh 1897.

Scheiwiler, Alois. Die Elemente der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1903 (Forschung für christliche Literatur und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, III. 6. Heft).

Seesemann. Agape und Eucharistie (Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland).

Sokolov, P. Agapy ili vetcheri linbvi v drevnekhristianskom mirie, Sergievv, de Impr. de la Laure 1906.

Staffler, J. B. Das Problem der altchristlichen Agape und der Plinius-Brief an den Kaiser Trajan (Zeitschrift für kathol. Theologie, XXXIII, 1909, 606. — Dr. E. Baumgartner. Zum Plinius-Brief an Trajan. Erwiderung, S. 613—617).

Thomas, S. Agapes (Dictionnaire de la Bible publ. par Fr. Vigouroux, Paris 1895, I. 260).

Von der Goltz, E. Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901.

— Tischgebete und Abendmahlsgebete, Leipzig 1905 (TU. N. F. XIV. 2. B).

Wieland, Fr. Mensa und Confessio, München 1906.

Wilpert, J. Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Capella Greca", Freiburg i. B. 1895, 16, 43 u. 64.

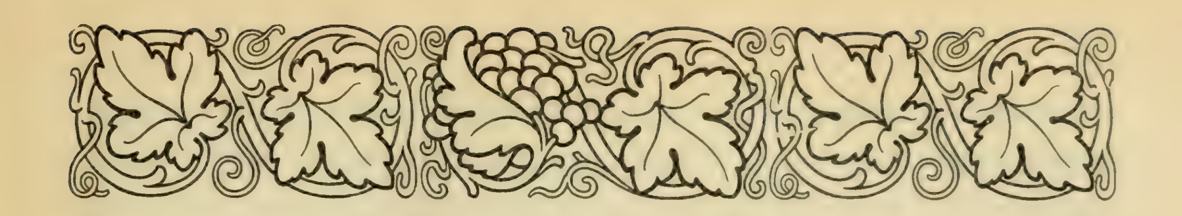
Zahn, Th. Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, 1892.

— Agapen (Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche[3], Leipzig 1896, 234).

— Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1899, II. 64, 67, 71, 76.

— Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche[3], Leipzig 1908.





Vorrede.

Im Jahre 1899 erschien in der „Revue du Clergé français“ (15. août 1899, 481) ein Artikel, in dem Mgr. P. Batiffol, damaliger Rektor von Toulouse, gegen die herrschende Agapenauffassung Stellung nahm. Zwei Jahre später stellte sich J. F. Keating in seiner erweiterten Doktordissertation: The Agapé and the Eucharist in the early Church, London 1901, den Zweck, „nicht das dunkle Problem zu lösen“, sondern nur „die illustrierenden Quellen zusammenzubringen“. — Kaum war Batiffol Keatings Werk in die Hände geraten, so versuchte er auch schon in einer Abhandlung seiner: Etudes d'histoire et de Théologie positive, Première Série (Paris 1902, 277) Keating zu widerlegen. Während sich Keating bewusst gewesen, dass er an eine schwierige Frage sich herangewagt habe, da die Agapen, wie er schreibt, „schon lange, wenn nicht, wie Maria, Königin der Schotten, als das ewige Rätsel der Geschichte, so doch als eines der dunkelsten Probleme betrachtet wurden“, sah Batiffol in ihr nur eine „simple et moderne question d'école“, die leicht zu lösen wäre. Das Resultat seiner zweiten Untersuchung blieb das nämliche, das er schon früher im Dictionnaire de théologie catholique de M. Vacant (Art. Agape, vol. I, 551) ausgesprochen: „Les Agapes ont été des repas offerts aux pauvres par l'Eglise ou par quelque membre riche de l'Eglise. Nous voilà loin du rôle que, de Bingham à Renan, on leur attribuait! Institution apostolique sinon même divine, reproduction de la cène même du Sauveur, l'Agape

aurait été le rite primitif de l'Eucharistie, puis, à un moment impossible à déterminer, l'Agape aurait été dissociée de la fraction du pain, la fraction du pain serait devenue la messe, l'Agape aurait été abandonnée. C'est là un système qui n'a qu'un tort, celui de ne se vérifier pas dans les textes pour peu qu'on les étudie sans illusion préalable". Mit diesem siegreichen Tone betrachtete Batiffol die Frage als gelöst, doch fand seine Lösung verschiedenen Anklang im Kreise anderer Gelehrter. Funk ergriff als einer der ersten Stellung gegen Batiffol und verteidigte die traditionelle Agapentheorie, nach der die Agapen eine Nachahmung des letzten Abendmahles Christi sind, ein Liebesmahl, dem die Feier der Eucharistie gefolgt war. Nun entwickelte sich zwischen Funk und Batiffol eine rege, in französischen Zeitschriften geführte Kontroverse, der auch andere Gelehrte sich anschlossen. Auf Seite Batiffols stand einzig P. Ladeuze, während Funk die Grosszahl der Forscher beistimmte. So traten auf Funks Seite, daher für die traditionelle Agapentheorie: M. Gillis, Bricont, Leclercq, Ermoni, Keating, Belser, Wieland, der Russe Sokolov, Rauschen, J. Staffler u. a. In der vierten Auflage seiner Etudes d'histoire (Paris 1906, 329) fasste Batiffol den Erfolg einer während fünf Jahren geführten Kontroverse in die Worte zusammen: „Cependant il ne m'est pas désagréable de constater que, depuis que la controverse est ouverte, l'opinion classique — ne disons pas traditionnelle — a perdu bien du terrain" und blieb bei seiner Ansicht. Aber auch Funk, der leider inzwischen gestorben ist, konnte seinerseits den Ausführungen Batiffols nicht zustimmen. Er entgegnete in einer, seine früheren französischen Artikel in deutscher Uebersetzung bietenden Abhandlung seines letzten, der Nachwelt geschenkten Werkes: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, III. Paderborn 1907, 41: „Batiffol meint am Anfang seines neuesten Artikels mit Genugtuung konstatieren zu können, dass seit Beginn der Kontroverse, zu der seine Kritik Anlass gab, die

traditionelle Ansicht ein grosses Stück von ihrem Terrain verloren habe (p. 185). Ich finde das nicht, und wenn es so wäre, würde es mich nicht beirren. Man mag über die eine und andere Stelle, in der man bisher ein Zeugnis für die Agape erblickte, rechten: über die Sache selbst ist nach dem klaren Zeugnis Tertullians nach meinem Urteil ein ernstlicher Zweifel nicht möglich . . . . Dass ich meinen verehrten Freund und Kollegen überzeugen werde, wage ich auch jetzt nicht zu hoffen. Auf der andern Seite vermag ich nicht einzusehen, wie es nach dem Stande der Dinge ihm je möglich sein sollte, einen wirklichen stichhaltigen Beweis für seine These zu erbringen und so schliesse ich meine Kontroverse. Beizufügen ist nur noch, dass Batiffol, wie er in der Revue biblique 1906 p. 299 erklärt, bei seinen bisherigen Schlüssen bleibt. So steht die Entscheidung, da die Wortführer sich nicht zu verständigen vermögen, bei dem gelehrten Publikum. In Deutschland fand meine Auffassung oder die alte These, soviel ich sehe, allerseits Billigung . . . . Auch anderwärts fehlt es ihr nicht an mehrfacher Beistimmung . . . . Ich hege über den endlichen Ausgang der Sache keinen Zweifel".

Die jahrelang geführte Kontroverse hatte somit zu keinem Resultat geführt; die Ansichten blieben geteilt.

Dies ist in kurzen Zügen die neueste Kontroverse in der Eucharistie- und Agapenfrage, die als Kontroversfrage schon lange existierte, da anfangs des 17. Jahrhunderts der gleiche Streit geherrscht hatte. Der gelehrte Aubespine (Lib. I. Observ. 18) wandte sich nämlich mit dem Satze: „In Agapis nusquam celebrata Eucharistia" ebenfalls gegen die damals herrschende traditionelle Agapenauffassung. Ihm antwortete Bingham (Origin. eccles. XV, 7 § 6. Tom. VI, 507): „Prorsus singularis Gabr. Albaspinæi opinio, quando has Agapes et communionem nunquam eodem tempore celebrari consuevisse dicit quam recentiorum scriptorum sententiam tuetur". Während aber Bingham selbst mit mehreren anderen Altertumsforschern die Meinung Aubes-

pines nicht zu widerlegen suchte, bemühte sich Binterim dies zu tun (Denkwürdigkeiten, Mainz 1826, II. 1). Nach ihm verstummte die Kontroverse, bis neuestens Batiffol sie wieder aufgefrischt.

Wenn wir mit gegenwärtiger Untersuchung, welcher die von der hochw. theol. Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz angenommene Doktordissertation „Die Agapen im Urchristentum“ zu Grunde liegt, nochmals den Versuch wagen, die wirren Ideen in dieser Frage zu lösen, so wird man begreifen, dass dies nur möglich ist auf Grund einer umfassenden, in die kleinsten Details eindringenden Studie. Vorliegende Arbeit bildet nur einen Teil des ganzen Werkes, das unter dem Titel „Eucharistie und Agape in der alten Kirche“ nicht nur das Verhältnis zwischen Eucharistie und Agape, sondern auch das Wesen, den Ursprung und die Entwicklung letzterer bis ins 4. Jahrhundert hinein behandeln sollte. Da aber, was heute der grösste Teil der Forscher zugibt, die Hauptschwierigkeit in der Bestimmung von Eucharistie und Agape für das Urchristentum (bis etwa zum Jahre 150 n. Chr.) besteht, so soll vorliegende Arbeit sich der Lösung dieser Hauptschwierigkeit unterziehen und das Verhältnis der Agape zur Eucharistie samt dem wesentlichen Charakter derselben bis etwa in das Jahr 150 festzustellen suchen.

Zur Lösung dieser Frage sind die Quellen nicht chronologisch verwertet, sondern nach den einzelnen Ländern, für die uns Berichte vorliegen, geordnet. Dies wurde entgegen der gewöhnlichen chronologischen Behandlung der Frage deswegen getan, weil nicht zum vornherein festgestellt werden kann, ob überall die Agapen die gleiche Gestaltung angenommen hätten, sodann auch einer leichteren Uebersicht halber. Was die Ordnung der einzelnen Abschnitte betrifft, so war der leitende Gedanke, grössere Wiederholungen zu vermeiden und dunkle Texte durch klarere zu beleuchten; daher die Reihenfolge: Jerusalem, Griechenland, Kleinasien und Syrien. Für Italien und Afrika bieten sich leider keine Quellen für diese Zeit.

Was nach der langgeführten Kontroverse diese Studie bezweckt, ist die Idee, es möchte doch einmal glücken, Licht in die dunkle Frage zu bringen und der Wahrheit näherzukommen. Zudem ist es für jeden Christen eine eigentümliche Freude, zurückzukehren in jene weihevollen Tage, in denen der Urquell des Christentums noch in seiner ganzen Fülle aus der ewigen Wahrheit hervorgerauscht ist und die reine, ungetrübte Kraft ihres göttlichen Bringers in sich geborgen hat. Eine Lichtung aber gerade in der Agapenfrage macht besonders heutzutage die rationalistische Auffassung des hl. Altarsakramentes erwünscht. Ist doch für Rationalisten, wie Harnack, Andersen u. a. die erste Feier des hl. Abendmahles nur eine gewöhnliche Mahlzeit, die Agape gewesen, die erst im Laufe der Zeiten sich zum Glauben an Fleisch und Blut Christi herausgebildet hatte. Dass man zu dieser Anschauung gekommen ist, daran dürfte meines Erachtens nebst der unbewiesenen Voraussetzung einer unmöglichen, übernatürlichen Weltordnung auch der bisherige Wirrwar in der Agapenfrage schuld sein. Suchen wir mit vorliegender Studie diesen Wirrwar zu lösen, und sollte dies gelingen, so legen wir den Erfolg der Arbeit auf den Altar der katholischen Kirche, auf dem noch allein jene reine Eucharistiefeier vollzogen wird, die wir im christlichen Altertume finden werden.

Solothurn i. d. Schweiz, im Juli 1909.

Der Verfasser.



Erster Abschnitt.

▣ ▣ ▣

Eucharistie und Agape

in der Kirche zu Jerusalem.







I. KAPITEL.

Apostelgeschichte.

II, 42—47.

Lukas schliesst sein Evangelium mit den Worten: „Und sie (die Apostel und Jünger) beteten an und kehrten mit grosser Freude nach Jerusalem zurück“ [1]. Diese kurzen Worte [2] eröffnen uns einen Einblick in das Leben der Urkirche zu Jerusalem. Trotz des Scheidens ihres von neuem liebgewonnenen Meisters [3] sind die verlassenen Schüler in grosser Freude (μετὰ χαρᾶς μεγάλης). Getreu dem erhaltenen Befehle, die Stadt nicht zu verlassen bis die Geisteskraft von oben gekommen [4], bleiben sie in Jerusalem, ziehen täglich [5] hinauf in den Tempel und wohnen

[1] Luk. 25, 52—53.

[2] Belser, Die Apostelgeschichte, 18: „Der Abfassung letzterer (der lukanischen Evangelienschrift) um 61—62 stehen irgendwelche bedeutungsvolle, innere Gründe nicht im Wege.“

[3] Luk. 24, 50.

[4] Luk. 24, 49.

[5] διὰ παντός heisst nun wohl „immer“; doch darf dies nicht so verstanden werden, als hätten die Jünger im Tempel selbst, in einem oberen Zimmer oder Raume, Wohnung genommen. Lukas schreibt nämlich später, Apg., 1, 13: „Und als sie (in die Stadt) hineingekommen, gingen sie in das Obergemach (εἰς τὸ ὑπερῷον), wo sie sich aufzuhalten pflegten.“ Allein nirgends ist berichtet, dass die Apostel sich je in den oberen Räumen des Tempels aufgehalten, was ihnen beim Hasse der jüdischen Priester gewiss nie in den Sinn gekommen wäre. Ohne Zweifel ist dieses Obergemach der geräumige Abendmahlssaal im Hause der Mutter des Johannes Markus. Vergl.: Mk. 17, 15; Luk. 22, 42; Apg. 12, 12; dazu die Ausführungen bei Belser, die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg i. Br. 1903, 143.

nach dem Brauche frommer Juden den Morgen- und Abendopfern bei[1]). Ob die Schüler des Herrn schon zu dieser Zeit in eigener liturgischer Feier ihre neue Religion betätigt, den beim Abendmahl erhaltenen Befehl: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνεσιν[2]) bereits in Ausführung gebracht hatten, berichtet Lukas in seinem Evangelium nicht. Doch scheint dies schon deswegen wahrscheinlich, weil Jesus seine Schüler in den Tagen nach seiner Auferstehung sicher über ihr Verhalten aufgeklärt und ihnen den einstigen Befehl wieder ins Gedächtnis zurückgerufen haben wird[3]), was Lukas, wie wir bald sehen, ausdrücklich bestätigt.

Etwas später[4]) nimmt Lukas den Faden seiner Erzählung wieder auf und zeichnet in der πράξεις ἀποστόλων[5]) das Leben der Urkirche mit volleren Zügen, als dies am Schlusse seines Evangeliums[6]) geschehen war. Nach einer das Evangelium ergänzenden Schilderung der letzten Tage des Erdenlebens Jesu, geht er zur Beschreibung der Urkirche in Jerusalem über[7]). Nach dem Bericht über die Ergänzung des Apostelkollegiums[8]) beginnt er (42—47) das innere Leben der Urkirche in folgender Weise zu schildern:

---

[1]) Vgl. weiter unten.

[2]) 1. Kor. 11, 24.

[3]) Wenn J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 123 (seine früheren Ausführungen zusammenfassend) behauptet, die Apostel haben in der ersten Zeit „auf das letzte Mahl Jesu überhaupt nicht reflektiert, geschweige denn, dass man es deutet oder gar als Stiftung der Gemeindefeier ansieht“, so muss er, vom rein natürlichen Standpunkte aus, den Stifter des welterneuernden Christentums in sehr inferiorer Ansicht beurteilen!

[4]) Vgl. Belser, Apostelgeschichte, 16; Zahn, Einleitung, II, 434: „Nach alledem darf mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden, dass Lukas sein Werk (Ev. und Apg.) um 75 geschrieben hat. . . . Ueber den Ort der Abfassung etwas wissen wollen, scheint mir unerlaubt.“ — Harnak, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig 1906, 108: „In Ephesus oder irgendwo in Asien oder in Achaja hat er (Luk.) um das Jahr 80 sein Geschichtswerk für den vornehmen Theophilus verfasst.“

[5]) Vgl. Denk, Πράξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων, in Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, VII, 92. Dazu: Hilgenfeld, A., Rstcr. II, 638.

[6]) Luk. 24, 50.

[7]) Apg., 1, 12.

[8]) Apg., 2. 1—37.

42. ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Sie aber waren beständig beschäftigt mit der Lehre der Apostel und mit der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und den Gebeten.

43. ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο ἐν Ἰερουσαλήμ, φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας.

Es kam aber jegliche Seele Furcht an; wie nämlich viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel in Jerusalem, so war grosse Furcht bei allen.

44. καὶ πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ

Und alle die Glaubenden waren bei einander und hielten alles gemeinsam.

45. καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν·

Und die Güter und die Habe verkauften sie und verteilten dieselben unter alle, je nachdem einer es notwendig hatte.

46. καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν.

Täglich sowohl einmütig in dem Tempel verharrend, als auch zu Hause brotbrechend, nahmen sie Speise in Fröhlichkeit und Einfalt des Herzens, Gott lobend und Gunst besitzend bei dem ganzen Volke.

47. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό [1]).

Der Herr aber fügte täglich die, welche gerettet wurden, der Gemeinde hinzu.

Dies das kurze lukanische Bild von dem inneren Leben der Urkirche in Jerusalem, in dem man die erste geschichtliche Notiz von Eucharistie und Agape, wenn auch nicht dem Namen, so doch dem Wesen, der Sache nach, zu finden glaubte. Bevor wir die Untersuchung beginnen, wird es sich lohnen, kurz die Ansichten zusammenzufassen, welche *die neuere Kontroverse* über diesen Text aufgestellt hat.

[1]) Da die Varianten in der Untersuchung selbst besprochen sind, ist es zwecklos, sie eigens anzuführen.

Während Leclercq[1]) nach kurzer Untersuchung des *κοινωνία*-Begriffes, der sich als Kommunikation ergibt, die Sache für die Agapenfrage als gelöst erklärt mit den Worten: „Cela ne suffit pas, selon nous, pour étaler ou ébranler un fait historique. Nous écarterons donc Act. II. 42 de la série des témoignages historiques. Resterait à savoir la nature du repas désigné par les mots: *μετελάμβανον τροφῆς* du verset 46. Nous l'ignorons et il est superflu de conjecturer“, glaubt Belser[2]) den Satz aufstellen zu dürfen: „Man versteht gewöhnlich diese Worte (v. 46) von den gemeinsamen, in unmittelbarer Verbindung mit der eucharistischen Feier stehenden Gastmählern, den sogenannten Agapen.“ Seine Beweisführung stützt sich auf die Ausdrücke: Brotbrechen (*κλῶντες ἄρτον*), Nahrung geniessen (*μετελάμβανον τροφῆς*) in Apg. 2, 46 und *γευσάμενος* in Apg. 20, 11. Während *κλάσις τοῦ ἄρτου* in den lukanischen Schriften immer Eucharistie bedeuten muss, werden die beiden andern Worte von Lukas für gewöhnliche Nahrung gebraucht[3]). Trotz dieser Beweisführung, die alle Symptome eines circulus vitiosus in sich trägt[4]), findet Belser, dass das gewonnene Resultat immer noch nicht zur bisherigen Auffassung über das Wesen der Agape passe. Er sieht nämlich bei seiner Beweisführung, dass Lukas die Feier der hl. Eucharistie immer vor dem Liebesmahl nennt, während die herkömmliche Ansicht über die Agape das Liebesmahl dem Genusse der hl. Eucharistie vorangehen lässt, da ja die Agape nichts anderes als die Nachahmung der ultima cœna Domini sein muss. Im ersten Korintherbrief (11, 10 f.) findet nun Belser die umgekehrte Ordnung und löst die Schwierigkeit bei Lukas mit den Worten: „Wenn es

---

[1]) Leclerq, Agape (Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie publié par Dom. F. Cabrol, Paris 1903, Fasc. I. 783).

[2]) Belser, Apostelgeschichte, 55.

[3]) Ebd., a. a. O., 251.

[4]) Auf der Seite 54 belegt Belser den Satz: „*κλᾶν τὸν ἄρτον* in Apg. 21, 42 ist terminus technicus für die so hochheilige Sache“ mit Apg. 2, 46 und 20, 7 und 12. Auf Seite 252 beweist er den Satz: „*κλάσις τοῦ ἄρτου* (in Apg. 20, 27 und 11) ist solemne Bezeichnung der eucharistischen Feier“ mit Verweisung auf Apg. 2, 42 und 46. Ebenso auf Seite 253 und 323. Hier, S. 323, will er ersichtlich machen, dass auf dem Schiffe (Apg. 27, 35) Eucharistie gefeiert wird und beweist dies mit Rückverweis auf Apg. 2, 42, 46; 20, 7—11.

demnach zweifellos ist, dass in der Gemeinde zu Korinth, und zwar nach der Anordnung des Paulus, die Feier der Eucharistie mit der Feier des Liebesmahles oder der Agape verbunden war, so sicher auch in Troas; das berichtet Lukas 24, 7 und 11, wenngleich es uns bedünken will, dass er die Mahlzeit erst auf die Kommunion folgen lässt; vielleicht erklärt sich die Darstellung ebenso wie jene 2, 46 aus der Anschauung des Evangelisten über die unzertrennliche Zusammengehörigkeit von Agape und Eucharistie, eine Anschauung, welche auch seinem Lehrer Paulus eigen ist, der mit dem Ausdruck *κυριακὸν δεῖπνον* die Feier von Liebesmahl und Eucharistie zusammenfasst (1. Kor. 11, 20). Wir verstehen dann, wie Lukas das *κλάσαι ἄρτον* (Eucharistie) als das unendlich Höhere voranstellt und das *γεύσασθαι* oder *μεταλαβεῖν τροφῆς* daran anschliesst, wodurch er ersterem nicht eine zeitliche Priorität einräumen will."

Funk [1]) schliesst sich den Ausführungen Belsers ohne weitere Prüfung an. Keating [2]), der die Agapenfrage von neuem in Gang gebracht hatte, bemerkt zu *κλάσις τοῦ ἄρτου* in Apg. 2, 46; 20, 7; 27, 35: „Taking all the passages where the expression occurs in the New Testament, one may say that while on the one hand, it would be impossible to restrict it with certainty to the Eucharist proper, it seems in this passage to include the Eucharist, and what was subsequently known as the Agapé." Ihm antwortete Batiffol [3]): „Cette exégèse, nous le craignons fort

[1]) Funk, Abhandlungen, III, 31: „Nur wollte ich meinen Kollegen Belser, der eben damals veranlasst war, in dem Kommentar zu der Apg. zu der Frage Stellung zu nehmen, zuvor sich aussprechen lassen."

[2]) Keating, The Agapé, 44. Die gleiche Ansicht vertreten Probst, Liturgie, 17; Binterim, Denkwürdigkeiten, II, 2, 6; 36; 42; die älteren Schriftsteller sind alle dieser Ansicht. Selbst der gelehrte Aubespine, der sich zuerst gegen die traditionelle Agapen-Ansicht erhoben, findet für die Schwierigkeit der Apostelgeschichte keine Lösung, so dass er schreibt: „Atqui non inficias, ierim, tempore Apostolorum forte (agapas) factas esse cum celebratione Eucharistiæ." Zitiert bei Binterim a. a. O. 36. Neuestens ist wieder Wieland, Mensa und Confessio, 9, 15, 23 für diese Ansicht eingetreten. Ebenso Baumstark, Die Messe im Morgenland, 19: „Die Verbindung der Eucharistiefeier mit einer Sättigungsmahlzeit wird vielleicht in der Apostelgeschichte 2, 46 f. als die ursprüngliche Uebung der apostolischen Gemeinde Jerusalems eingeführt."

[3]) Batiffol, Etudes [4] 284.

pour elle, est une exégèse qui suppose établi toujours d'ailleurs ce qui est actuellement en question, si bien que, candidement, elle se meut perpétuellement dans un cercle vicieux." Er selbst findet bei Lukas in den Versen 42—47 zwei verschiedene Quellen, die Lukas bei Abfassung der Apostelgeschichte vorgelegen waren, eine paulinische und eine jüdisch-christliche. Vers 42 ist für ihn eucharistischer Gottesdienst nach paulinischer Quelle, während Vers 46 aus jüdisch-christlicher Quelle stammend, ebenfalls Eucharistiefeier besagt, der Zusatz jedoch: *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει* ist „une tournure biblique bien connue" [1]) für ein Leben in Frieden, in Freude, in Ruhe, das die jüdisch-christliche Quelle im Gegensatz zur paulinischen erwähnt, um anzudeuten, Judentum und Christentum hätten sich ganz gut mit einander vertragen [2]). Leider sucht man umsonst nach Beweisangaben für die Quellenverschiedenheit in fraglichem Texte, für die Bedeutung der *κλάσις τοῦ ἄρτου*, für die „tournure biblique bien connue" [3]). Evident kann doch, bei so grosser Meinungsver-

---

[1]) Batiffol, Etudes [4] 286.

[2]) Ebd. a. a. O. 285.

[3]) Wenn Batiffol a. a. O. 286 mit den Worten: „Peut-être le fait de manger en liesse implique-t-il une intention encore, qui nous est suggérée par un fragment judéo-chrétien au premier chef de l'Evangile selon les Hébreux", glaubt seine These stützen zu können mit dem Jakobus-Faktum aus dem Hebräerevangelium, so ist bei Durchlesung des betreffenden Fragmentes doch schwer zu begreifen, wie Batiffol solches Beweismaterial heranziehen kann. Das Fragment aus den Jahren 70—100 nach Harnack (zitiert bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1902, I. 382, Anm. 1) lautet bei Hieronymus, de viris illustribus, c. II. (ed. Migne, Patr. lat. XXIII, col. 611): „Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comestum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus." Rursusque post paulum: „Afferte", ait ei Dominus, „mensam et panem". Statim additur: „Tulit panem et benedixit, ac fregit et dedit Jacobo justo et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus." Mir ist unbegreiflich, wie Batiffol (S. 287) aus diesem Fragment den Schluss ziehen kann: „ On voit, à ce trait, l'importance que pouvait prendre aux yeux des disciples de la première heure le fait de manger joyeusement, et pourquoi le récit judaïsant des Actes l'a souligné ainsi." Hat denn nach der Himmelfahrt des Herrn noch Zweifel geherrscht bei den Jüngern über seine Auferstehung, dass Lukas sich aus diesem Grunde veranlasst fühlt, der Freude überall zu gedenken?

schiedenheit, nichts vorliegen. Ist auf katholischer Seite die Kontroverse schon bedeutend, so findet sie sich auf akatholischer Seite noch viel verzweigter.

Während A. Jülicher[1]) die *κλάσις τοῦ ἄρτου* nicht näher zu bestimmen wagt, erkennt Dr. Wendt[2]) und Hoffmann[3]) hier ein gewöhnliches Mahl mit religiöser Bedeutung. Letzterer schreibt zu Apg. 2, 46: „Aus dieser Notiz ist zu schliessen, dass die Christen gemeinsame Mahlzeiten mit religiösem Charakter hatten"; und S. 109: „Dieses Brudermahl der Gläubigen ist das erste Stadium in der Entwicklung des Abendmahles, das es in der Urgemeinde erreichte. . . . Dabei ist das Mahl die notwendige und übliche Form des Zusammenseins; es hat daher, obwohl es nach allgemeiner Anschauung ein religiöses Mahl ist, gar keinen kultischen Charakter, sondern ist eine wirkliche Mahlzeit aller Gläubigen, bei der sie deshalb auch ihre Bruderliebe praktisch betätigen können." Im Gegensatz zu ihnen findet R. Schäfer[4]) an dieser

---

[1]) A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier, 234: „Uralt ist in der Urgemeinde, wie man auch über die Apostelgeschichte *κλάσις ἄρτου* denke, die Gewohnheit, jenes Mahl nachzuahmen." Auch neuestens steht Jülicher zu dieser Ansicht. Er schreibt in seiner Abhandlung: Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nizänum, 72 (Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, herausgegeben von Paul Hinneberg, I. Teil, Abteilung IV, Die christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion von J. Welhausen, Jülicher, Harnack, Funk, Mausbach, Berlin und Leipzig 1906): „Statt dessen versammelten sie (die ersten Christen) sich womöglich täglich um Gotteswort und ihre teuren Erinnerungen; der Wochentag, auf den sie Jesu Auferstehung verlegten, der Sonntag, mag schon bei ihnen als besonders heiliger ausgezeichnet worden sein. Im Brotbrechen wiederholten sie allabendlich die unvergessliche Feier des letzten Passa und erneuerten die Bundesgemeinschaft mit ihrem Meister."

[2]) Dr. Wendt, Die Apostelgeschichte [5], 99, schreibt zu *τῇ κλ. τ. ἄρτου*: „Auch hiebei ist nicht an einen rein kultischen Akt gedacht, sondern an die gemeinschaftliche Mahlzeit im allgemeinen. Dieselben hatten auf Grund der Worte Jesu bei seinem letzten Mahle (Mk. 14, 22; 1. Kor. 11, 23) für die christliche Jüngergemeinde ohne Zweifel von Anfang an eine religiöse Bedeutung; sie enthielten eine Erinnerung an den Tod des Herrn und darum zugleich Ausdruck der inneren Gemeinschaft der Schüler untereinander (1. Kor. 10, 16; 11, 26), aber sie hatten doch auch nicht eine *lediglich* kultische Bedeutung, sondern dienten in der ersten christlichen Zeit zugleich dazu, das natürliche Nahrungsbedürfnis zu befriedigen." Vgl. auch S. 104.

[3]) Hoffmann, Das Abendmahl, 104.

[4]) R. Schäfer, Das Herrenmahl, 321.

Stelle einen Kultakt der Urgemeinde, die Agapen in traditionell protestantischem Sinn: „Die Feier des Herrenmahles, das ergibt sich für jene Zeit von selbst, war einfach und schlicht. Nach dem gemeinsamen Mahle — μετὰ τὸ δειπνῆσαι — wird sich einer der Apostel erhoben haben, das Brot genommen, gedankt, es gebrochen haben, „wie er seinen Meister hatte tun sehen“, den Kelch dann genommen und herumgereicht haben und so verkündigten sie den Tod des Herrn. . . . Diese gemeinsamen Mahlzeiten — ob sie nun schon damals Agapen hiessen, das bleibt dahingestellt, weil wir uns mit Benennungen nicht streiten wollen — schlossen sich in der Form den religiösen Mahlzeiten der jüdischen Gemeinschaften an.“ Ihm gegenüber erklärt aber neuestens A. Andersen[1]) in vollem Tone: „In Act. 2, 42 ist von der κλάσις τοῦ ἄρτου die Rede, und in V. 46 heisst es, dass die Jünger täglich im Besuch des Tempels emsig waren, und κλῶντες ἄρτον ihre Nahrung mit Freuden κατ' οἶκον empfingen. . . . Man hat daher kein Recht zu behaupten, dass der Ausdruck κατ' οἶκον auf ein „in Ausbildung begriffenes abgesondertes Kultusleben hinweise! Der Ausdruck bezeichnet ganz einfach die gemeinsamen täglichen Mahlzeiten der Urgemeinde, die wahrscheinlich die gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Jünger fortsetzten — vgl. besonders Luk. 24, 30. Auch hat man kein Recht zu behaupten, dass der Ausdruck κλάσις τοῦ ἄρτου eine abgekürzte Bezeichnung des Abendmahles sei. Denn das Brot brach man und Dank sagte man nach frommem jüdischen sowohl als christlichen Brauche bei jeder Mahlzeit.“

Dies sind die hauptsächlichsten Kontroversen sowohl auf katholischer als auf akatholischer Seite über das kurze lukanische Fragment in der Apostelgeschichte[2]).

---

[1]) A. Andersen, Das Abendmahl [2] 57.

[2]) Es dürfte hier eine kurze Bemerkung über Lukas als Geschichtsschreiber am Platze sein. Die Geringschätzung, womit Jülicher (Die Religion Jesu, a. a. O. 72) und Harnack über Lukas als Geschichtsschreiber aburteilen, ist dieser beiden Männer unwürdig und kann einzig auf der Voraussetzung beruhen, dass alles Uebernatürliche ins Märchenreich zu weisen ist. Wenn Harnack (Lukas der Arzt, 116 Anm. 1) neuestens über Lukas den Stab bricht mit den Worten: „Reichlich entschädigt er (Lukas) für seine Magie, seine kolossale Leichtgläubigkeit und theologische Oberflächlichkeit durch die ihm eigene Zuversicht, Freudigkeit und — die echt griechische

Gehen wir nun zur eigentlichen *Untersuchung des Textes* über. In *Vers 41* zeichnet Lukas den ersten Predigterfolg des Apostels Petrus: „Die nun sein Wort annahmen, empfingen die Taufe und es wurden an jenem Tage ungefähr 3000 Seelen hinzugefügt [1]). Von diesen *ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι* beginnt nun folgende Schilderung:

Vers 42. *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες.* Das Wort *προσκαρτερέω* bedeutet eigentlich: „assiduam alicui rei operam navo, sich beständig mit etwas beschäftigen, dann erst perseverare, beharren, ausharren“ [2]). Wir haben somit: Die dreitausend Seelen beschäftigten sich beständig. Objekt dieser beständigen Beschäftigung ist scheinbar ein vierfaches.

Vorerst liegt die beständige Beschäftigung in: *τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων.* Aus der Vulgata-Uebersetzung (perseverantes in doctrina Apostolorum) könnte man unter *διδαχή* ein beständiges Beschäftigetsein mit der erhaltenen Lehre, also Meditation über christliche Wahrheiten verstehen; allein *διδαχή* setzt aktive Lehrtätigkeit von Seite der Apostel voraus, somit bedeutet *διδαχή* institutio, Unterricht [3]). Das erste Objekt der Beschäftigung für die 3000 Bekehrten liegt daher im Unterricht der Apostel, d. h. die Bekehrten liessen sich beständig von den Aposteln in den christlichen Heilswahrheiten unterweisen.

Das zweite Objekt der beständigen Beschäftigung bildet die

Lust am Fabulieren. Als Erzähler ist er wie eine Mühle: er vermag alles zu bearbeiten“, so richtet sich ein solches Urteil von selbst, wirft aber auch einen schwarzen Schatten auf seine Urheber zurück. Ganz anders urteilt Zahn über Lukas als Geschichtsschreiber. Dessen Ansicht verdient um so mehr Beachtung, da er sich zugleich, nach einlässlichen Studien (Einleitung II, 394) über die vielumstrittene Quellenfrage also äussert (a. a. O. 414): „Von den mannigfaltigen Versuchen, verschiedene Quellen in der A. G. zu unterscheiden, hat keiner es zu einem erheblichen Grade von Wahrscheinlichkeit gebracht. Sie laufen meist darauf hinaus, den Verfasser des lukanischen Werkes, welcher sich als einen *literarisch gebildeten Mann und als einen verständig überlegenden, planvoll verfahrenden Schriftsteller erweist,* zu einem elenden Stümper zu machen.“

[1]) Hinzugefügt zu den übrigen Anhängern der neuen Lehre, deren Zahl nach Apg. 1, 15 ungefähr 120 war. Die Gesamtzahl der Christen beträgt somit um die Zeit unseres Textes zirka 3120.

[2]) Grimm, Lexicon græco-latinum in libros Nov. Testamenti [4], Lipsiæ 1903, 381.

[3]) Grimm, Lexicon [4], 99.

κοινωνία. Lukas schreibt nämlich: *ἦσαν προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ. Κοινωνία* besagt die innigste Verbindung zweier Gegenstände miteinander: consortium, societas, communitas, communio, commercium [1]). Es ergibt sich somit: Die 3000 Seelen beschäftigten sich mit der innigsten Verbindung. Während bei den andern drei Beschäftigungsobjekten die grammatikalische Verbindung mit *καί* hergestellt ist, fehlt nun *καί* nach *κοινωνία* [2]). Es entsteht somit die Frage: Haben wir den *κοινωνία*-Begriff auf *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου zu beziehen oder ist er selbständig?*

Die Grammatik lässt drei verschiedene Wendungen zu:

1. Wendung. Vers 42 ist viergegliederter Satz, in dem je zwei Substantive mit *καί* verbunden werden: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ καὶ τῇ κοινωνίᾳ* und *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς,* was, wie es scheint, den Anlass gegeben hat, in den späteren Codices zwischen *κοινωνίᾳ* und *κλάσει* ein viertes *καί* zu setzen.

2. Wendung. Vers 42 bildet einen zweigegliederten Satz, in dem sowohl *κλάσει τοῦ ἄρτου* als auch *καὶ ταῖς προσευχαῖς* Apposition zu *κοινωνία* ist. So hat die syrische Version der Peschitta den Satz verstanden: sie löste nämlich das substantivische *κοι-*

---

[1]) Grimm a. a. O. 245: „*κοινωνία* dicitur de intima et arctissima necessitudine (conjunctione) qua Christiani inter se conjuncti sunt." Wie Dr. Probst, Liturgie, 23 hier unter *κοινωνία* „ein gemeinschaftliches Mahl, das unter Gebet, Vorträgen eingenommen wurde", verstehen kann, ist wahrlich nicht ersichtlich. Th. Harnack, der christliche Gottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1874, 78 beschränkt den vollen Begriff von *κοινωνία* auf *συμβίωσις* = cohabitatio, eheliche Gemeinschaft, ohne irgend welchen Kontext zu berücksichtigen.

[2]) So die besten Codices: ABCD¹ℵ¹ nebst den Versionen. *Καί* vor *τῇ κλάσει* haben nur D²EPℵ³. Dr. H. H. Wendt, die Apostelgeschichte [5], Göttingen 1899, 99 schreibt: „das *καί* der Rec. vor *τ. κλάσει* ist jedenfalls zu streichen nach ℵ* ABCD*" 61. Dann ist *τ. κλασ.* asyndetisch an *τ. κοιν.* angereiht. Mehrere Versionen (d. vulg. sah. cop.) haben dieses Asyndeton aufgehoben durch Verbindung: (in) communicatione fractionis panis. Darnach stellt Blass als b-Text fest: *τ. κοιν. τῆς κλάσεως τ. ἄρτου* und vermutet, dass das Asyndeton auch in den a-Text erst durch Korruption hineingekommen sei. Aber jene L A der Versionen erscheint doch eine ebenso sekundäre Auflösung des ungewöhnlichen Asyndeton, wie die der Rec."

νωνία auf und übersetzte einfach: sociati in oratione et fractione eucharistiæ.

3. Wendung. Der dreigegliederte Satz. Jedes alleinstehende Substantiv ist mit *καί* verbunden, während *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* asyndetisch mit *κοινωνίᾳ* vereint, als dessen Apposition zu betrachten ist. Da die Apposition in der Regel im gleichen Kasus steht wie der Hauptbegriff [1]), so ist *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* als Dativ zu begreifen. Diese dritte Wendung, V. 42 als dreigegliederter Satz, darf aus folgenden Gründen als authentisch angesehen werden:

1. Lukas schildert in diesem Verse das Leben der 3000 Bekehrten in den konkreten Ausdrücken: *διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, κλάσει τοῦ ἄρτου, προσευχαῖς.* Was soll bei dem so reinen, sorgfältigen, lukanischen Stil [2]) mitten in diesen konkreten Ausdrücken das abstrakte *κοινωνία* bedeuten? Eine solche Unebenheit konnte Lukas, dieser Sprachkünstler — um Harnacks Ausdruck zu gebrauchen — nicht unbemerkt vorbeigehen lassen. Tut er es aber dennoch, so ist dies ein Zeichen, dass er den abstrakten *κοινωνία*-Begriff aus guten Gründen beibehalten will, die Unebenheit der Sprache aber mit feiner Feder glättet durch das appositive *τῇ κλάσει.* Zudem lag ja in den Begriffen: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ καὶ ταῖς προσευχαῖς* auch schon eine *κοινωνία,* so dass ein zweiter als selbstbedeutend dastehender Begriff der *κοινωνία* vor *τῇ κλάσει* verständnislos wäre.

2. In den folgenden Versen 46 und 47 schildert Lukas das tägliche Leben der Christen im allgemeinen, der Vorsteher so-

---

[1]) Vgl. Winer, Grammatik des ntl. Sprachidioms [6], Leipzig 1856, 469 Anm. 8: „Dass die Appositionswörter als ihren Hauptwörtern gleichstehend, mit diesen im Kasus übereinkommen, ist bekanntlich Regel.“

[2]) Winer a. a. O. 482: „Interessant ist es, in parallelen Abschnitten die Verschiedenheit der Satzbildung und Satzverknüpfung zu bemerken, wobei Lukas immer als der gewandtere Schriftsteller erscheint, wie er denn auch in der Wahl der Wörter sorgfältiger als die anderen ist.“ Vgl. auch Harnack, Lukas der Arzt, 80: „Lukas ist ein Schriftsteller, der sich glatt liest, aber sobald man nur etwas mehr zuschaut, als Erzähler so sorglos geschrieben hat, wie kaum ein anderer N. T.licher Schriftsteller. Auf seinen *Stil und alle Formalien — ein echter Grieche — hat er sorgfältig geachtet:* man muss ihn einen *Sprachkünstler* nennen; aber in bezug auf den Inhalt ist er Kapitel für Kapitel, wo er nicht selbst Augenzeuge war, recht nachlässig verfahren (! ?) und hat häufig ganz verworren (! ?) berichtet.“

wohl als der Laien, lässt aber vor κλῶντες τοῦ ἄρτου das κοινωνία weg. Dies kann ohne irgendwelches Missverständnis getan werden, da es sich an diesen Stellen, wie wir später sehen werden, um das christliche, von den Aposteln dargebrachte Opfer im Gegensatz zum jüdischen handelt.

3. Die κλάσις τοῦ ἄρτου setzt nach dem Ergebnis der späteren Untersuchung eine priesterliche Tätigkeit voraus. Der Priester bricht nach dem Vorbild Jesu das Brot der hl. Eucharistie. Wie kann aber Lukas die κλάσις τοῦ ἄρτου in seinem vollen Begriff von den 3000 Neubekehrten anwenden und sagen: Sie beschäftigten sich beständig mit dem Brotbrechen, da doch das Volk seinen Anteil nicht im Brechen, sondern im Empfange des Brotes, in der hl. Kommunion, ausgeübt hat? Ist aber κλάσις τοῦ ἄρτου Apposition zu κοινωνία, so löst sich die Schwierigkeit von selbst.

4. Den sichersten Beweis für ein solches Textverständnis haben wir in den Versionen zu suchen, weil eben in ihnen bei vorkommenden Textschwierigkeiten die Auffassung der damaligen Zeiten ruht. Von diesen Versionen nun geben die ältesten und besten einen dreigegliederten Satz, indem sie die κλάσις τοῦ ἄρτου sichtlich als Apposition betrachten, ohne aber die griechische Sprachfeinheit der Apposition im Idiom wiederzugeben. Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου wird einfach übersetzt „erant autem perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus." So die Versio Cantabrigiensis (d) eine vorhieronymische Uebersetzung, auch Itala genannt, aus dem VI. Jahrhundert [1]), welche den lateinischen Text des berühmten Kodex D [2]) bietet. Die gleiche Ueber-

---

[1]) Vgl. P. Michael Hetzenauer O. C., Wesen und Prinzipien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, Innsbruck 1900, 114.

[2]) Ueber Kodex D ist in den letzten Jahren grosse Meinungsverschiedenheit entstanden. Der berühmte Philologe Blass hatte nämlich die Hypothese aufgestellt: Lukas habe seine πράξεις ἀποστόλων in zweimaliger Bearbeitung niedergeschrieben, ein erster Mal in ausführlicher, ja manchmal umständlicher Fassung und in wenig vollkommener Stilart, ein zweites Mal in eleganter Form, aber durchweg in verkürzter, konziser Darstellung; Zweck der Umarbeitung und Grund der Verschiedenheit des Verfahrens sei zu suchen in der Bestimmung einer jeden Niederschrift; die erste Ausarbeitung sei den römischen Christen und finde sich im D-Kodex, die zweite, emendierte Reinschrift, die als textus receptus, in ℵ BA auf uns gekommen, dem

setzung haben alle Vulgata-Handschriften; ebenso die sahidische oder thebaische Version, die wahrscheinlich bis ins III. Jahrhundert zurückreicht[1]); ferner die etwas jüngere, memphitische, gewöhnlich die koptische genannt, der vor allem ein textkritischer Wert zuerkannt wird, zumal sie mit B und A (Cod. Vatic. und Alexandr.) übereinstimmt[2]). Die gleiche Auslegung bringt die äthiopische Version. Von der gothischen Version ist leider über Apg. nichts erhalten geblieben. Eine ähnliche Erklärung zeigt die syrische Version der Peschitta, nur versteht sie, wie bereits oben bemerkt wurde, in zweigliedrigem Satzbau, sowohl *κλάσις τοῦ ἄρτου,* als auch *προσευχαῖς* als Apposition zu *κοινωνίᾳ,* indem sie übersetzt: „sociati in oratione et in fractione Eucharistiæ.“ Gestützt auf diese Versionen glaubte der Philologe Blass den Urtext mit *τῇ κοινωνίᾳ τῆς κλάσεως τοῦ ἄρτου* herstellen zu müssen[3]). Doch ist eine solche, von keinem einzigen Kodex bezeugte Textreform nicht notwendig, wenn wir *τῆς κλάσεως* als Apposition zu *κοινωνίᾳ* betrachten. Aus diesen Gründen werden wir uns in der Texterklärung an diese Dreigliederung halten und deshalb den Text folgendermassen zerlegen:

ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων | καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου | καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Was will, und damit stehen wir vor der schwierigen, aber auch entscheidenden Frage, was will Lukas mit *κλάσει τοῦ ἄρτου* bezeichnen?

Brot war für die alten Hebräer wie für die heutigen Fellachen Palästinas das Hauptnahrungsmittel, alles andere, selbst Fleisch, galt als Zukost, auf die man auch verzichten konnte[4]). Weshalb

---

Theophilus gewidmet. Gegen diese Hypothese trat Harnack (das Aposteldekret und die Blasssche Hypothese 1899) auf. Das Endresultat des Streites gibt Belser (Die Apostelgeschichte, 21) mit folgenden Worten: „Es wird wenigstens an dem Grundgedanken der Blassschen Theorie festgehalten werden müssen, an dem Satze, dass die Sonderlesarten des Kod. D und seiner Genossen, soweit es sich nicht um Schreibversehen und leicht erkennbare Zusätze seitens einzelner Abschreiber handelt, lukanisches Gut sind.“ Vgl. sein Resumé über die Verhandlungen a. a. O. 20.

[1]) Vgl. Schäfer, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1898, 37.

[2]) Ebd. a. a. O. 37.

[3]) Vgl. oben S. 12, Anm. 2.

[4]) Benziger, in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3], III, 420.

denn auch die Mischnah[1]), deren abschliessende Redaktion dem R. Juda ha Nasi oder ha-Kadosch (auch „Rabbi“ schlechtweg genannt) gegen Ende des II. Jahrhunderts n. Chr. zugeschrieben wird[2]), und in der das jüdische Recht in derjenigen Ausbildung kodifiziert ist, welche sich vom Ende des ersten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. in den Schulen Palästinas erhalten hatte[3]), bei der Tischsegnung vorschreibt: „Spricht man den Segen über Brot, so befreit man die Nebengerichte“ (d. h. man braucht diese nicht mehr extra zu segnen), „spricht man dagegen den Segen über die Nebengerichte, so befreit man nicht das Brot.“ Dies alles geschieht nach der ebenfalls in der Mischnah[4]) für die Segnungen angegebenen Hauptregel: „Das ist die allgemeine Hauptregel: Wenn eine Hauptspeise da ist und eine Nebenspeise dazu, spricht man den Segen über die Hauptspeise und befreit die Nebenspeise.“ Die Mischnah erkennt somit das Brot als Hauptspeise an, so dass alles damit Genossene, sei es nun Fleisch oder Gemüse, als Nebengericht betrachtet wird. Dass dies der Sprachgebrauch gewesen, bemerkte schon Origenes, der in seiner Abhandlung über das Gebet schreibt: „Weil schriftgemäss (*κατὰ τὴν γραφήν*, ...) jede Nahrung Brot genannt wird (*πᾶσα τροφὴ „ἄρτος“ λέγεται*), wie daraus erhellt, dass von Moses geschrieben steht: „Er ass 40 Tage lang kein Brot, trank kein Wasser (V. Mos. 9, 9)“ [5]). Unter Brot ist also nach jüdischem Sprachgebrauch entweder Brot im eigentlichen Sinne oder Brot in weiterem Sinne = Nahrung überhaupt, aufzufassen. Was die Gestalt des Brotes betrifft, so formte man aus dem Brotteig mit der Hand runde, fladen- oder scheibenartige Kuchen[6]). Ihre teils längliche, teils runde Form hatte die Dicke eines Daumens und die Grösse eines Tellers oder einer Diskusscheibe[7]). Höchst wahrscheinlich besassen diese Brote, da sie nicht geschnitten,

---

[1]) Berachoth, VI, 5 (ed. Sammter, Mischnajot, I, Berlin 1887, 10).

[2]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig 1901, I, [3] und [4], 122.

[3]) Ebd. a. a. O. 124.

[4]) Berachot, VI, 7 (Mischnajot, I, 11).

[5]) Origenes, de Oratione, c. 27 (ed. Kœtschau, Leipzig 1899, II, 365).

[6]) Vgl. Benziger a. a. O. 420.

[7]) Vgl. Grimm, Lexicon [4], 51. Ebenso Winer, Biblisches Realwörterbuch: Backen; Vigouroux, Dictionnaire de la Bible: fractio panis.

sondern gebrochen wurden, viele Einschnitte oder Kerben, wie wir dies zu gleicher Zeit bei den Römern finden[1]), so dass das Brot sehr leicht gebrochen und doch in anständiger Form vorgelegt werden konnte. Die Juden waren, wie wir dies später sehen werden, verpflichtet, vor jedem Essen über das Brot Dank- oder Segensgebete zu sprechen, weshalb in der jüdischen Literatur die Art und Weise, wie dies zu geschehen hatte, bis in die kleinsten Details bestimmt wurde. Da wir später einlässlicher uns mit den jüdischen Tischgebeten befassen, so genügt hier für unsern Zweck das jüdische Zeremoniell für den Danksegen über das Brot nachzuweisen. Es sollte nicht einfachhin der Segensspruch gesprochen, sondern auch das Brot gebrochen werden. So lesen wir im babylonischen Talmud[2]): „Vielmehr, sagte Rabba, zuerst spricht man den Segensspruch, dann erst bricht man an. Die Nehardeënser verfahren nach R. Hija, die Rabba-

---

[1]) In einem Wandgemälde aus den Ausgrabungen von Pompeji (Jan. Abt. der Sächs. Ges. der Wissensch. V. Jahr. 3, 2) sehen wir in ansprechender Weise den Laden eines Bäckers in einer Provinzialstadt. Hinter dem geschlossenen Laden ist ein offenes Gestell, auf dessen Fächern grössere Brote von gleichmässiger Form, regelmässig übereinander geschichtet, nebst etwas kleineren Backwerken, liegen. Auch der Ladentisch ist mit grösseren Broten und einem Korb voll kleineren bedeckt. Die grösseren, scheibenartiggeformten, daumendicken Brote sind alle vom Zentrum aus spiralenförmig gekerbt, so dass sie zum Brechen sehr geeignet sind. Vgl. A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, München und Leipzig 1899, I, 246. Die gewöhnlichste Form der kleineren Brote war die runde, mit je zwei senkrecht einander schneidenden Kerben. Diese Form zeigen auch die in Pompeji in verkohltem Zustande aufgefundenen Brötchen. Ein jeder dieser Teile wurde Quadra genannt. Vgl. Horatius:

Qui dicit, clamat: „Victum date succinit alter:
„Et mihi dividuo findatur munere quadra.“ (Epist. I, 48 sq.)

Vgl. auch Blumer, Technol. Terminol. der Gewerbe I, 68 ff; Voigt in Rhein. Mus. XXXI. (1879), 103. Ebenso Baumeister a. a. O. I, 356. Wenn daher P. Rose: Les Actes des Apôtres [2], Paris 1905, 262 Anm. 35 zum Brotbrechen des Paulus auf dem Schiffe (Act. 27, 35) schreibt: „Paul prie avant de manger comme tout juif avait coutume de le faire. M. Blass suppose que Paul dut briser ce pain parce qu'il était très dur; il aurait été d'après lui un pain spécial préparé et cuit pour les navigations lointaines“, so spricht gegen eine solche Auffassung das Brotbrechen in der damaligen Zeit, das bei Juden und Heiden die gewöhnliche Art und Weise des Brotessens war.

[2]) Berachoth, 39[b] (ed. Goldschmidt, Berlin 1897, I, 145).

nan verfahren nach Rabba. Rabbina sagte: Die Mutter erzählte mir: Dein Vater verfuhr nach R. Hija, denn R. Hija sagte, der Segensspruch soll mit dem Brot beendet werden, die Rabbanan hingegen verfahren nach Rabba. Die Halakha ist wie Rabba, welcher sagt, man spreche erst den Segensspruch, dann breche man an." Derjenige, der angebrochen hatte, sollte auch zuerst davon kosten[1]): „Rabba Jehuda b. R. Semuël b. Silath sagte im Namen Rabbs: Die Tischgenossen dürfen nicht eher etwas essen, als bis der Anbrechende gekostet hat. . . . Wer anbricht, streckt zuerst seine Hand aus, wenn er aber seinem Lehrer oder einem Grösseren als er Ehre erweisen will, so ist es ihm erlaubt." Nach jüdischem Ritus sind daher zwei Dinge zu beobachten: der Segensspruch und das Anbrechen. Da Rabb 247 n. Chr. gestorben[2]), so sehen wir das hohe Alter dieser durch die talmudische Literatur überlieferten Sitte.

Schlagen wir die hl. Urkunden auf, so finden wir die gleiche Gewohnheit schon zur Zeit Christi in Uebung. Wenn Jesus bei der Brotvermehrung zum Himmel blickt, die Brötchen segnet, bricht, seinen Jüngern gibt[3]), tut er nichts anderes, als was jeder jüdische Hausvater vor seinem Mahl zu tun verpflichtet war. In den hl. Schriften finden wir daher *κλάσις τοῦ ἄρτου, κλᾶν τὸν ἄρτον* des öftern[4]) und zwar in keinem andern Sinne, als: Nahrung oder Speise zu sich nehmen. Da nun Jesus bei Einsetzung der hl. Eucharistie das Brot, das er in seinen heiligsten Leib verwandelte, ebenfalls gebrochen[5]), fing man an, *κλάσις τοῦ ἄρτου* als terminus technicus zu gebrauchen für die Consecratio und die damit verbundene Communio. Der hl. Paulus schreibt[6]) in Opposition zu den heidnischen Götzenopfern: „*τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν*; das Brot, das wir brechen, ist es nicht die innigste Teilnahme (hier wieder *κοινωνία* in Verbindung mit *κλάσις τοῦ ἄρτου*!) am Leibe

---

[1]) Berachoth, 47[b] (ed. Goldschmidt, I, 168).

[2]) Strack, Einleitung in den Talmud, Leipzig 1900, 88 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, II).

[3]) Luk. 9, 16.

[4]) Is. 58, 7; Mt. 14, 19; 15, 36; Mk. 8, 6, 19; Luk. 9, 16 u. a. m.

[5]) Mt. 26, 26; Mk. 14, 22; Luk. 22, 19; I. Kor. 11, 27.

[6]) I. Kor. 10, 16.

Christi? Ebenso berichtet die Didache[1]: „Am Sonntag aber kommet zusammen und brechet das Brot (κλάσατε ἄρτον), danket, nachdem ihr euere Sünden zuvor bekannt habet, damit rein sei euer Opfer.“ Desgleichen Ignatius an die Epheser[2]: „Ein Brot brechet (ἕνα ἄρτον κλῶντες), das in sich birgt das Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegengift, um nicht zu sterben, sondern immer in Jesus Christus zu leben.“ In der ältesten[3]) uns erhaltenen eucharistischen Darstellung sehen wir heute noch den damaligen Ritus, von dem das hl. Mahl die erste Bezeichnung erhalten. Es ist das unter dem Namen fractio panis bekannte Freskogemälde in der cappella greca in Rom über dem Altar-Grab, auf dem das hl. Opfer dargebracht wurde. „Das Bild“, um Wilperts eigene Worte zu gebrauchen[4], „vergegenwärtigt den Augenblick, in welchem der Bischof *das konsekrierte Brot bricht*, um es den bei der Feier anwesenden Gläubigen in der Kommunion zusammen mit dem konsekrierten Wein zu reichen. Wir haben hier ein liturgisches Gemälde aus einer Zeit vor uns, wo man für die eucharistische Feier noch den apostolischen Ausdruck Brotbrechen, fractio panis — κλάσις τοῦ ἄρτου braucht.“ Dass Wilpert mit diesen Worten nicht irregegangen, zeigt unsere ganze Untersuchung und gerade in dieser ältesten eucharistischen Darstellung[5] finden wir (es sei dies nebenbei bemerkt) den schönsten Beweis für die lukanische Auffassung der κλάσις τοῦ ἄρτου. Es kann somit unter κλάσις τοῦ ἄρτου sowohl eine

---

[1]) Didache, XIV, 1 (ed. Funk, Patres Apost. [2], Tubingæ 1901, I, 32).

[2]) Ignatius ad Ephesios XX, 2 (ed. Funk [2], I, 230).

[3]) Wilpert J., Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg i. Br., 1903, Textband, 286.

[4]) Ebd. a. a. O. 286.

[5]) Dass die fractio panis Eucharistiefeier bezeichnet, hat Wilpert in eigener Abhandlung (Fractio panis, die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der Cappella Greca, entdeckt und erklärt von Jos. Wilpert, Freiburg i. Br. 1895) nachgewiesen. Sein Urteil fasst er neuestens an seinem Prachtwerke: Die Malereien der Katakomben, a. a. O. 287, in die Worte zusammen: „Auf diese Weise wurde die Malerei als eine liturgisch-eucharistische mit einer Bestimmtheit gekennzeichnet, die jeden Zweifel ausschliesst.“ Da somit nach Wilperts Untersuchungen die fractio panis der Cappella Greca Eucharistiefeier bezeichnet, so werden wir dieses Dokument aus unserer Untersuchung, als für die Agapentheorie nicht beweisend, ausscheiden.

weltliche, profane Mahlzeit als auch die liturgisch-eucharistische verstanden werden. Ob nun in den lukanischen Schriften in allen der Einsetzung der hl. Eucharistie folgenden Stellen unter *κλάσις τοῦ ἄρτου* heiliges eucharistisches Brot zu verstehen sei, ist hier nicht näher zu untersuchen [1]). Aus obiger Erwägung ist einfach folgende Regel aufzustellen, nach der jeder einzelne Text zu prüfen ist: Wo immer bei *κλάσις τοῦ ἄρτου* weder Text noch Kontext irgend eine nähere Bestimmung mit sich

---

[1]) Es handelt sich um zwei Stellen. Vorerst Luk., 24, 30 beim Faktum der beiden Emmausjünger. M. E. ist hier zweifellos von hl. Eucharistie die Rede. Wenn nämlich die beiden Jünger nach ihrer Rückkehr sagen, sie hätten den Meister an der *κλάσις τοῦ ἄρτου* erkannt, so kann dies Erkennen doch in nichts anderem liegen, als dass der Meister die Konsekrationsworte gesprochen, weil eben Brotnehmen, segnen, brechen und darreichen eine bei jedem jüdischen Hausvater am Familientisch bekannte Tatsache war, wie wir oben gesehen.

Die zweite Stelle ist Apg. 27, 35, die berichtet, wie Paulus auf dem Schiff vor den heidnischen Schiffsleuten „Brot nimmt, Gott Dank sagt in Gegenwart aller, es bricht und zu essen beginnt.“ Es liegt, so glaube ich, hier kaum ein Grund vor, hl. Eucharistie anzunehmen, da Paulus eben mit Gebet und Segen das Mahl einleiten will, um die ermüdeten Schiffer zu ermutigen, Speise zu sich zu nehmen. Hätte Paulus vor den Zuschauenden nur ein kleines Stücklein Brot genommen, wie das ja bei Genuss der Eucharistie zu geschehen pflegte — was nachzuweisen hier leider zu weit führen würde — so wäre dies kaum eine Ermutigung für die Schiffsleute gewesen. Wenn Belser (Apostelgeschichte, 323) zum Beweise für die entgegengesetzte Ansicht schreibt: „Schon Tertullian hat unter dem Brotbrechen Eucharistie verstanden: a Paulo, qui in navi fecit eucharistiam, de orat. 24“, so ist zu bemerken, dass es gar nicht so absolut sicher ist, dass Tertullian unter Eucharistiam facere die Konsekration versteht. Im Gegenteil. Bei genauer Textprüfung geht hervor, dass Tertullian einfach von dem Dankgebet (*εὐχαρίστησεν*) redet, das Paulus vor aller Augen verrichtete. Der ganze Text lautet: „Sed quando omni loco (I. Tim., 1, 2 scl. orandum sit) cum prohibemur in publico.“ Omni, inquit, loco, quem opportunitas, aut etiam necessitas importat. Non enim contra præceptum reputatur ab Apostolis factum, qui in carcere audientibus custodiis orabant et canebant Deo, apud Paulum qui in navi coram omnibus eucharistiam fecit“ (ed. Oehler, Lipsiæ 1853, I, 580). Tertullian widerlegt den Einwurf wegen dem Verbote öffentlichen Gebetes und scheint deshalb nach dem griechischen Texte zu zitieren: *εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντον*, dankt Gott coram omnibus und nicht fregit panem coram omnibus. Wir haben damit ein analoges Faktum zum Fragment aus dem Hebräerbrief, wo Jesus unter gleichem Gebetsritus dem Jakobus sein Brot gibt: *τὸν ἄρτον τὸν σόν.*

führen, aus der auf eine andere als auf die gewöhnliche Nahrung geschlossen werden muss, haben wir uns jedesmal für Brechung gewöhnlichen Brotes, d. h. für Essen gewöhnlicher Nahrung zu entscheiden aus dem einfachen Grunde, weil dies eben die alte, herkömmliche und gewöhnliche Bezeichnung war, die ohne nähere Erklärung sofort verstanden wurde, während die neue Bedeutung entweder ausdrücklich oder durch den Text oder wenigstens durch den Kontext erklärt werden musste.

Bevor wir jedoch die Bestimmung des in Frage kommenden *κλάσις τοῦ ἄρτου* ins Auge fassen, wollen wir noch die Bedeutung des letzten Wortes im dreigegliederten Satze berühren, nämlich *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες ταῖς προσευχαῖς. Προσευχή* bedeutet Gebet, das zu Gott verrichtet wird [1]). Ob Lukas hier ein bestimmtes, konkretes Gebet versteht, kann nicht sicher entschieden werden. Doch scheint der Artikel *ταῖς προσευχαῖς* darauf hinzuweisen. *Προσευχή* ist nämlich ein abstrakter Begriff und „bei den Abstracta fehlt", wie Blass bemerkt [2]), „der Artikel im Griechischen sehr häufig, wo er im Deutschen steht. Man kann daher hier z. T. eher fragen, weshalb er stehe als weshalb er fehle." Der Artikel scheint daher eher auf eine bestimmte Gebetsart hinzuweisen, was besonders der Kontext, wie wir später sehen, nahe legt. Zudem braucht Lukas bei der Diakonenwahl [3]) das gleiche Wort, indem er die Apostel sprechen lässt: „Wir aber werden in dem Gebete (*τῇ προσευχῇ*) und dem Dienste des Wortes verharren." Hier will *προσευχή* ein bestimmtes, konkretes Gebet bezeichnen, da Lukas es vor dem Dienste des Wortes erwähnt. Die Apostel, die von Christus mit der Ausbreitung der jungen Kirche vertraut geworden, hatten doch die *erste* Pflicht, sich dieser Aufgabe zu widmen und nicht einem stillen, privaten Gebetsleben. Stellt daher Lukas trotzdem *τῇ προσευχῇ* der *δια-*

---

[1]) Grimm, Lexicon [4], 380. *Προσευχή* bedeutet bei den Juden freilich auch extrasynagogalen Gebetsort im Gegensatz zu *συναγωγή*. Dass dies aber auch für die hl. Stadt angewendet worden, beruht auf einem Missverständnis. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II, [3], 447.

[2]) Blass Fr., Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch [2], Göttingen 1902, 151.

[3]) Apg. 6, 4.

κοινία τοῦ λογοῦ voraus, so muss dies etwas ganz anderes bezeichnen als gewöhnliches Gebet. Daher scheint auch *ταῖς προσευχαῖς* an unserer Stelle auf ein bestimmtes, konkretes Gebet schliessen zu lassen. Worin dies bestanden, werden wir bald sehen.

Kehren wir zur Bestimmung der *κλάσις τοῦ ἄρτου* zurück. Ist darunter eine gewöhnliche Nahrung oder die hl. Eucharistie oder beides zusammen zu verstehen? Was bedeutet *κλάσις τοῦ ἄρτου* in unserm dreigegliederten Satze? *Nichts anderes als reine Eucharistiefeier, ohne irgendwelche Erwähnung einer profanen Nahrung.* Folgende Gründe seien zum Beweise dessen angeführt.

1. Lukas erwähnt *κλάσις τοῦ ἄρτου* mitten unter liturgischen Handlungen. Vorerst berichtet er über die 3000 Neubekehrten: *προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων*, was einen liturgischen Akt in sich schliesst. Die Apostel, die den Unterricht geben, sind liturgische Personen, denen Christus die Missio übertragen mit den Worten: *Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει* [1]), der Unterricht im Christentum ist liturgischer Akt. Ebenso liegt ein liturgischer Akt in dem letzten Glied des Satzes: *προσκαρτεροῦντες ταῖς προσευχαῖς*. Es handelt sich um bestimmtes, konkretes Gebet, das nicht einen privaten, sondern einen öffentlichen, d. h. gemeinsamen Charakter in sich trägt. Dies scheint schon in *προσκαρτεροῦτες* zu liegen; zudem übersetzt die syrische Version der Peschitta einfach mit: sociati in oratione. Daher liegt auch in *ταῖς προσευχαῖς* ein liturgischer Akt. Dass nämlich die Apostel sich von den Gebetsversammlungen der Gläubigen weggehalten, widerspricht der ganzen Auffassung, die Lukas über das Leben der Urkirche trägt, da er sich diese unter dem harmonischen Bild von Herz und Seele vorstellt: *ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία* [2]). Wie soll nun Lukas mitten in diesen liturgischen Handlungen von profanem Brotbrechen Erwähnung tun! Zudem finden wir im Briefe des hl. Ignatius an die Smyrnäer die gleiche Zusammenstellung von Eucharistie und Gebet wie bei Lukas. Ignatius schreibt [3]) von den Antropomorphiten seiner Zeit: „Von der Eucharistie und dem Opfergebet (*εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς*) enthalten sie sich, weil sie eben nicht glauben, dass die Eucharistie das

[1]) Mk. 16, 15.

[2]) Apg. 4, 32.

[3]) Ignatius ad Smyrn., VII, 1 (ed. Funk, Patres Ap. [2], I, 280).

Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist.“ In *τῇ κλάσει* scheint somit ein liturgischer Akt zu liegen. Damit haben wir jedoch noch keine hl. Eucharistie. Denn auch das gewöhnliche Mahl konnte schliesslich zu einer religiösen Feier gestempelt werden. Dass dies nicht der Fall gewesen, sagt uns ein zweiter Grund.

2. Lukas schreibt *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.* Ist es nicht ein Hohn, ja ein sarkastischer Spott auf das fromme Leben der Urkirche in Jerusalem, wenn Lukas von den 3000 Neubekehrten schreibt: Sie beschäftigten sich stets mit dem Brotbrechen, d. h. mit den Mahlzeiten? *Κλάσις τοῦ ἄρτου* kann daher unmöglich gewöhnliches Brot bedeuten. Verstehen wir aber heiliges, konsekriertes Brot, dann wissen wir, was Lukas will.

3. Endlich, und das ist der dritte Grund, die alte syrische Version der Peschitta aus dem dritten Jahrhundert hat, nach unserer Auslegung gelesen, indem sie: *προσκαρτεροῦντες τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* geradezu mit „sociati in fractione Eucharistiæ“ wiedergibt. Diese Gründe bestimmen uns, unter der *κλάσις τοῦ ἄρτου* das Brechen des hl. eucharistischen Brotes zu verstehen.

Unser Text sagt jedoch noch mehr. *Τῇ κλάσει* ist, wie wir gesehen, Apposition zu *κοινωνία*, wodurch die *κοινωνία* näher bestimmt wird und ihr spezifisches, konkretes Gepräge erhält. Hätte Lukas von den 3000 Neubekehrten, unter denen doch kein Apostel gewesen ist, einfach gesagt, sie verharrten im eucharistischen Brotbrechen, so hätte man ihm Ungenauigkeit vorwerfen können, da ja der einfache Gläubige nie das eucharistische Brot in den Versammlungen gebrochen, sondern dies nur die Apostel, resp. die Vorsteher getan haben. Um aber ganz genau zu sein, setzt der klassische Grieche *κοινωνία* vor die *κλάσις* und bezeichnet dadurch in musterhafter Weise mit einem einzigen Worte die ganze Stellung des Volkes bei der *κλάσις*, die in der *κοινωνία*, in der innigsten Teilnahme, im Geniessen der eucharistischen Speise bestand. Das Resultat der textkritischen Untersuchung von Vers 42 lautet demnach in Wiedergabe einer sachentsprechenden Uebersetzung: Die 3000 Seelen beschäftigten sich beständig mit dem Unterricht der Apostel, verharrten im Empfang der hl. Kommunion und in den an diese sich anschliessenden hl. Gebeten. Von profaner Mahlzeit oder von Agape im Sinne der traditionellen Ansicht ist mit keinem Worte die Rede.

Vers 43. Nach ℵ ABCD ist für das attische *γίγνομαι* das dorische *ἐγίνετο* (von *γένομαι*) zu lesen, im Sinne von: auftreten, das Dasein erhalten, hervortreten, esse incipere [1]). Damit ist aber auch die Verbindung mit dem Inhalt von Vers 42 hergestellt. Nach Schilderung des Lebens der 3000 Bekehrten erweitert Lukas seinen Bericht, indem er das Leben der Gesamtkirche in Jerusalem in ihrer Beziehung zum Judentum beschreibt. „Ein jeder aber (*πάσῃ ψυχῇ*) fing an Furcht zu erhalten.“ *φόβος* kann hier nicht im eigentlichen und vollen Sinne von Furcht, Schrecken, Angst gebraucht werden, sondern ist mehr für timor reverentialis, timor majestatis angewendet [2]). Darauf weist schon die folgende Ursachangabe hin; ja Vers 45 sagt deutlich, dass diese Furcht keineswegs Schrecken einflösste, sondern das gerade Gegenteil, wie dies dem timor reverentialis charakteristisch ist. Wollte man daher eine dem Sinn entsprechende Uebersetzung geben, so könnte man die Sache vielleicht im Deutschen am besten mit: erstaunende Furcht, freudiges Erschrecken, übersetzen. *Πολλά τε τέρατα* ist nach A, C, D, Vulg. zu lesen und nicht *πολλὰ δὲ τέρατα* (ℵ B); ebenso ist *φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας* nach ℵ A, C, Vulg. Cop. aufzunehmen [3]); daher zwei verbindende *τέ* in der Bedeutung: wie — so, ita — ut [4]), wie dies Vers 46 nochmals bietet. Der ganze Satz *πολλά τε — ἐπὶ πάντας* stellt sich somit als Apposition zu *ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος* ein, in folgender Uebersetzung: Es kam aber jegliche Seele Furcht an; wie (*τέ*) nämlich (Appositivsatz) in Jerusalem durch die Apostel viele Zeichen und Wunder hervorzutreten (*ἐγίνετο* im oben angegebenen Sinne) anfingen, so (*τέ*) war grosse Furcht (*φόβος* im obigen Sinne von timor reverentialis) bei allen.

Vers 44 und 45. Von Schilderung des äussern Eindruckes der jungen Kirche zu Jerusalem geht Lukas mit wenigen Worten

---

[1]) Grimm, Lexicon [4], 79.

[2]) Dass *φόβος* auch im Sinne von timor reverentialis gebraucht werden darf, vgl. Rom. 13, 7 „Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem (*τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον*): cui honorem, honorem.“ Dazu 1. Petr. 2, 18; 3, 15 u. a. m.

[3]) Belser, Apg., 53, Anm. 1.

[4]) Grimm, Lexicon [4], 428: „*τέ* . . . *τέ* notionibus vel sententiis, quibus annectitur, æquandis inservit: ut . . . ita (wie . . . so).“

zur Beschreibung des sozialen Lebens der Urkirche über. *Καὶ πάντες δὲ πιστεύοντες.* Aus dem verbindenden *καὶ — δέ*[1]) lässt sich schliessen, dass die oben genannte Furcht vor den wunderwirkenden Aposteln auch die Gläubigen ergriffen hatte. An diese Furcht anknüpfend, fährt Lukas fort: *καὶ πάντες δέ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό. Ἐπὶ τὸ αὐτό* heisst am nämlichen Orte sein, beisammen sein, zugleich beieinander sein[2]). Dass es sich hier nicht um ein beständiges Beisammensein handeln kann[3]), geht aus der Menge der Gläubigen klar hervor. Wie hätte eine Zahl von über 3000 Menschen, die sich dazu noch täglich vermehrte, Tag und Nacht beieinander sein können? Das *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό* kann daher unmöglich ständiges, physisches, lokales Beisammensein bedeuten, sondern muss im Sinne eines vinculum morale genommen werden: Gemeinde, geschlossene Sozietät[4]). Die Bestätigung dafür bringt der Schlussvers dieses Kapitels, wo *ἐπὶ τὸ αὐτό* in gleicher Bedeutung genommen ist als Gemeinde, Gesellschaft: *ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ*

---

[1]) Grimm, Lexicon [4], 86. *καὶ — δέ* = etiam — vero, et vero etiam, præterea vero.

[2]) Ebd. 59, III.

[3]) Die Tendenzkritiker des Protestantismus haben die Worte des Verses *ἦσαν* und *καί* gestrichen und dem *πάντες οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά,* den Sinn von gemeinsamen Mahlzeiten gegeben. Doch solches Verfahren bedarf keiner Widerlegung. Vgl. Belser, Apg., 54.

[4]) Vgl. Blass, Grammatik, 117, A. 2. Dr. H. Wendt, Apg., 102, versteht *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό* von räumlichem Zusammensein: „Wenn die Gemeinde den in V. 41 bezeichneten Umfang hatte, so war ein solch stetiges Zusammensein im Tempel und in Haus- und Tischgemeinschaft (V. 46) nicht wohl möglich. . . . Wir dürfen aus unserer Stelle und aus 6, 2, wonach die ganze Gemeinde sich in Jerusalem noch *in einem* Raume versammeln konnte, schliessen, dass die Gemeinde bis zur Wahl der Siebenmänner noch nicht nach vielen Tausenden zählte, dass also die Zahlangaben 2, 41 und 4, 4 auf stark übertriebener Ueberlieferung beruhen." Dieser Schluss ist nicht weniger als notwendig, sondern der gegebene Schluss ist einfach, dass *ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι* nicht in physischer, sondern in moralischer Bedeutung zu nehmen ist. Was Dr. H. Wendts Beweisstellen betrifft, so werden wir im Traktat über den Kommunismus nachweisen, dass kein Kommunismus bestanden, demnach auch keine allgemeine Tischgemeinschaft. Das Beieinandersein im Tempel bildet keinen Beweis, da die Halle Salomons gross genug war, um 5000 Personen zu fassen. 6, 2 sagt auch nicht, wo die Versammlung stattgefunden, vielleicht im Freien oder dann, was wahrscheinlicher, in der Halle Salomons.

τὸ αὐτό. Gott aber fügte täglich der Gemeinde neue Mitglieder bei. Dieser Ausdruck hat sich bis zu Justins Zeiten erhalten. Justin berichtet nämlich in seiner ersten Apologie [1]) vom Leben der Christen zu Rom: „Und die Wohlhabenden helfen allen Dürftigen und wir sind immer beieinander" (*καὶ σύνεμεν ἀλλήλοις ἀεί*). Letzteren Ausdruck versteht Justin nicht von stetem, lokalem Beieinandersein, da er beifügt: „Und an dem, nach der Sonne benannten Tage, findet die Zusammenkunft (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις*) von allen, die in den Städten oder auf dem Lande herumweilen, in einem gemeinsamen Orte statt."

Das innige Verhältnis der Gläubigen untereinander zeigte sich in seiner schönsten Blüte: *εἶχον ἅπαντα κοινά*; sie hatten alles gemeinsam. Aus diesen für sich allein betrachteten Worten geht der grösste Kommunismus in der Urkirche hervor. Und wirklich haben auch die Sozialisten in diesen Worten das schönste Ideal ihrer Theorien gefunden [2]).

Auch die traditionelle Agapen-Theorie betrachtet in diesen Worten einen sichern Stützpunkt. Ist nämlich Güterkommunismus in der Urkirche zu beweisen, dann sind von selbst auch gemeinsame Mahlzeiten gegeben. Sind aber gemeinsame Mahlzeiten vorhanden, dann ist eine Verknüpfung der hl. Eucharistie mit jenen leicht möglich. Zudem scheint der 32. Vers des vierten Kapitels einen unumstösslichen Beweis zu liefern. Lukas bemerkt nämlich ausdrücklich: „Auch nicht einer nannte irgend etwas von seinen Besitztümern sein eigen, sondern es war ihnen alles gemeinsam [3])." Aber gerade dieser Satz lehrt uns, wie der Kommunismus in der Urkirche zu verstehen ist.

Die Christen betrachteten nämlich damals im Gegensatz zu den übrigen Juden und Heiden ihr Vermögen nicht als ihr eigenes (*ἴδιον*), d. h. zum eigenen Gebrauche *allein* verwendbares,

---

[1]) Justin, Apol., I, c. 67 (ed. Otto [3], Jenæ 1876, I, 184).

[2]) Em. de Laveleye, Le Socialisme contemporain, Paris 1891, Introduction, p. XVII: „Dans tout chrétien qui comprend les enseignements de son maître et les prend au sérieux, il y a un fond de socialisme", und p. XIX: Le Christianisme „a formulé, dans les termes les plus nets les principes du socialisme."

[3]) „*καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.*"

sondern als gemeinsames, das ihnen von Gott zur Hilfe aller gegeben war, so dass der Ueberfluss der Reichen den Armen gehörte, und ein jeder bereit war, mit den Armen, falls die dringendste Not es verlangte, zu teilen. Von einem Verzicht auf *jegliches* Eigentum, von Kommunismus im heutigen Sinne des Wortes, ist in der Urkirche absolut nicht die Rede. Wir müssen zum klaren Nachweis dessen etwas länger bei dieser Sache verweilen, zumal ein richtiger Begriff vom Kommunismus der Urkirche und der ersten christlichen Zeit überhaupt uns im Verlaufe der ganzen Arbeit erklärend zur Seite stehen wird. Zudem noch ein weiterer Grund. Ist nämlich nachgewiesen, dass kein absoluter Kommunismus in der Urkirche herrschte, so fällt der von dieser Seite her so gerne geführte Beweis für die gemeinschaftlichen Liebesmähler oder Agapen in der Urkirche von selbst, so dass ein späteres Zurückkommen auf diesen Beweis nicht notwendig sein wird. Was versteht nun Lukas und die Geschichte der ersten christlichen Zeit unter dem Kommunismus der Urkirche?

In Vers 44 schreibt Lukas: „Sie hatten alles gemeinsam und verkauften Hab und Gut." Was unter den allgemeinen Ausdrücken von τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις in concreto zu verstehen ist, erklärt Lukas im vierten Kapitel, wo er bemerkt: die Besitzer von Aeckern und Häusern hätten ihre liegenden Güter verkauft und das Geld zu Füssen der Apostel niedergelegt und von diesen sei alles unter die Dürftigen verteilt worden[1]. Zweimal[2]) bringt Lukas den Ausdruck: καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. Der Zweck dieses Verkaufes liegender Güter war demnach *die Linderung der Notlage* (καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν) der einzelnen Christen. Der Erfolg davon war: „Auch nicht *ein* Notleidender war in der Urkirche zu finden"[3]. Aus diesem Zweck aber ergibt sich keineswegs, dass die ersten Christen *sich eines jeden Besitztumes* entäussert haben, um nach Sozialisten-Ideal faktisch den gleichen

---

[1]) Apg., 4, 34: „Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν."

[2]) Apg., 2, 45; 4, 35.

[3]) Apg., 4, 34: „οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς."

Besitzteil mit den Armen für sich zu verwenden. Nur soviel kann aus diesem Satze geschlossen werden, dass die Reichen mit ihrem Ueberflusse der Notlage ihrer armen Mitbrüder abhalfen. Dieser Schluss findet seine Bestätigung im Faktum des Ananias und der Saphira[1]). Ein Grundstück wurde von diesen Eheleuten verkauft und ein Teil des Erlöses unter lügnerischer Angabe den Aposteln gebracht. Petrus stellt sie zur Rede: „Ananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, den hl. Geist zu belügen und zu unterschlagen vom Erlöse aus dem Grundstücke? Verblieb es nicht unverkauft dein eigen und wenn es verkauft wurde, befand sich nicht der Erlös in deiner Verfügungsgewalt (*οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν*;[2])?“ Zwei Dinge liegen in diesen Worten. Vorerst herrschte in der Urkirche völlige Freiheit im Verkaufe seiner Grundstücke, d. h. ein Jeder konnte sein ererbtes oder verdientes Vermögen behalten; hatte er aber sein Grundstück verkauft, so blieb ihm immer noch freie Hand, über den Erlös des Verkauften zu verfügen, d. h., es stand in seiner Gewalt, den Erlös zu behalten oder ihn zu Füssen der Apostel für die Armen niederzulegen. Die Eheleute werden nicht wegen Zurückbehaltung des Erlöses bestraft, sondern wegen ihrer lügnerischen Angabe, was ja Petrus mit klaren Worten sagt. Wie kann aber Petrus also sprechen, wenn vollständiger Kommunismus geherrscht? Dieses Faktum zeigt somit deutlich, dass der Kommunismus in der Urkirche nur im Sinne von grossartiger Armenunterstützung verstanden werden darf.

Einen dritten Beweis finden wir in der speziellen Erwähnung der Tat des Leviten Joseph Barnabas, der seinen Acker verkauft und den Erlös den Aposteln gebracht hatte[3]). Wozu nun diese besondere Hervorhebung, wenn die ersten Christen doch gar keinen Besitztum gehabt, wenn alle Wohlhabenden das Gleiche getan? Zudem berichtet Lukas (6, 1), dass in Jeru-

---

[1]) Apg., 5, 1.

[2]) Apg., 5, 4: *οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν* ist ein lukanisches Wortspiel: verblieb das Grundstück, wenn es blieb, wie es war = unverkauft, nicht dein Eigen und war es nicht als verkauftes = sein Kaufpreis völlig in deiner Verfügungsgewalt? Vgl. Belser, Apg., 76.

[3]) Apg., 4, 36.

salem ein tägliches Witwenmahl stattgefunden hätte, wie wir später sehen werden; bei totalem Kommunismus kann man aber nicht verstehen, warum nicht alle Christen, wenn auch in verschiedenen Häusern, gemeinsam ihre Mahlzeiten einnahmen. Die Erwähnung eines besondern, täglichen Witwenmahles wäre so total unnütz, ja dem Texte widersprechend.

Aus diesen Gründen steht fest, dass kein absoluter Kommunismus in der Urkirche geherrscht habe, dass die ersten Christen ihr Vermögen behalten konnten und dass sie ganz freiwillig, zum Zwecke reicher Armenunterstützung, liegende Güter verkauften. Noch zur Zeit des hl. Cyprian war man darüber klar, dass kein Kommunismus in der Urkirche war. Cyprian schreibt nämlich[1]: „Cogitemus, fratres dilectissimi, quid sub Apostolis fecerit credentium populus, quando inter ipsa primordia majoribus virtutibus unus vigebat, quando credentium Fides novo adhuc fidei calore fervebat. Domicilia tunc et prædia venundabant, ad dispensandam pauperibus quantitatem libenter ac largiter Apostolis offerebant, terreno patrimonio vendito atque distracto, fundos illuc transferentes ubi fructus caperent possessionis æternæ, illic comparantes domos ubi inciperent semper habitare. . . . Hoc est nativitate spiritali vere Dei filios fieri, hoc est lege cœlesti æquitatem Dei Patris imitari. Quodcumque enim Dei est, in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis ejus et muneribus arcetur, quominus omne humanum genus bonitate ac largitate divina æqualiter perfruatur. . . . Quo æqualitatis exemplo qui possessor in terris redditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac justus est, Dei Patris imitator est.“

Unsere Ansicht scheint jedoch mit dem lukanischen Text in Widerspruch zu treten. Wenn wirklich kein Kommunismus in der Urkirche geherrscht, warum gebraucht dann Lukas dennoch die Worte: „*εἶχον ἅπαντα κοινά,* sie hatten alles gemeinsam“ und „*οὐδὲ εἷς . . ἔλεγεν ἴδιον εἶναι,* und niemand nannte etwas sein Eigen“? Dieser Zweifel löst sich von selbst, wenn wir kurz die Theorie der ersten christlichen Jahrhunderte über das Almosen untersuchen.

---

[1]) Cyprian, de opere et eleemosynis, 25 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 620).

In der am Ende des ersten Jahrhunderts[1]) geschriebenen Apostellehre lesen wir[2]): „Nicht sollst du den Bedürftigen abweisen, sondern alles mit deinem Bruder *gemeinsam* gebrauchen und nicht sollst du sagen, *es sei dein Eigentum,* denn wenn ihr im Unvergänglichen Genossen seid, wie viel mehr dann in dem Vergänglichen." Diese Lehre wird als dem Evangelium des Herrn gemäss aufgestellt[3]): „Euere Gebete aber und Almosen und alle euere Handlungen verrichtet so, wie ihr es in dem Evangelium unseres Herrn findet." Dass hier, trotz dem scheinbaren Gebot der Eigentumslosigkeit, doch Eigentum vorausgesetzt und dass das ganze Gebot nur vom Ueberfluss zu verstehen ist, beweist schon der Umstand, dass alle Christen ermahnt werden, Almosen zu geben. Denn Almosengeben setzt gerade Eigentum voraus. Zudem gebietet die Apostellehre[4]), die Erstlinge von allen Dingen den Priestern oder den Armen zu geben, was doch deutlich genug das faktische Recht des Eigentums anerkennt. Wenn endlich die Didache gebietet[5]): „Von Geld aber und Kleidung und jeglichem Besitz (*παντὸς κτήματος*) nimm nach deinem Ermessen die Erstlinge und gib dem Gebote gemäss", so ist jeder Zweifel von kommunistischen Theorien in der Didache ausgeschlossen. Der sog. Barnabasbrief aus dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts[6]) zitiert die Apostellehre

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, I, 78.

[2]) Didache, IV, 8 (ed. Funk ², I, 12): *„οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς"*;

[3]) Ebd., a. a. O., XV, 4 (ed. Funk ², I, 34): *„τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν."*

[4]) Didache, XIII, 3 (ed. Funk ², I, 32): *„πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἅλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς."*

[5]) a. a. O., XIII, 7 (ed. Funk ², I, 32).

[6]) Bardenhewer, Altkirchliche Litteratur, I, 92: „er stammt laut der am besten begründeten Annahme aus dem Ende des ersten Jahrhunderts und wird von andern in das Jahr 130 oder 131 verlegt."

über das Eigentum beinahe wörtlich[1]): „Gebrauche alles mit deinem Nächsten gemeinsam und nicht sollst du sagen, es sei dein Eigentum; denn wenn ihr im Unvergänglichen Genossen seid, wie viel mehr im Vergänglichen?“

Die gleiche Theorie liegt dem Fastengebot, das der Hirt dem Hermas gibt, zu Grunde[2]). Er sagt nämlich zu ihm[3]): „Halte dich . . . bei dem Fasten, das du anstellen willst, an folgende Regel: . . . Geniesse an dem Tage, wo du fastest, nichts als Brot und Wasser, berechne die Summe des Aufwandes, den du an jenem Tage für deinen Tisch machen wolltest, und gib sie einer Witwe oder einer Waise oder einem Dürftigen. . . . Wenn du deine Fasten so durchführest, wie ich dich angewiesen, so wird dein Opfer bei Gott angenehm sein und diese Fasten eingetragen werden (im Buche der Vergeltung) und die fromme Uebung in solcher Weise unternommen ist gut und angenehm und wohlgefällig vor Gott. In Zukunft halte es so, du samt deinen Kindern und deinem ganzen Hause. Denn achtest du hierauf, so wirst du selig werden. Und alle, die hievon hören und es beobachten, werden selig sein und vom Herrn alles empfangen, um was sie ihn bitten.“ Wir sehen hier, wie der Hirte dringend mahnt, den Ueberfluss den Armen zu geben.

---

[1]) Barnabæ epistola, XIX, 8 (ed. Funk, I, 92): *κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ αφθάρτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς*“;

[2]) Ueber die Entstehungszeit vgl. Bardenhewer, a. a. O., I, 571: „Durch innere Anzeichen wird die Entstehung des Hirten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht sicher gestellt, so doch sehr wahrscheinlich gemacht.“ Ueber die in neuerer Zeit von Hilgenfeld und Spitta aufgestellte Ansicht gegen die Einheitlichkeit des Hirten vgl. Bardenhewer, a. a. O. 574: „An der Zusammenstellung des Ganzen durch den Verfasser ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.“ Welch grossen Einfluss der Pastor des Hermas auf die ersten Christen gehabt, zeigt Tertullian in seinem Büchlein de oratione c. 16 (ed. Oehler, I, 567), wo er den Missbrauch der Christen seiner Zeit tadelt, dass einige nach dem Gebete glaubten, sich setzen zu müssen, weil ja Hermas es auch so getan: „Quid enim, si Hermas ille cuius scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus? Utique non.“

[3]) Ebd., Sim. V, c. 3, v. 5 (ed. Funk [2], I, 534). Vgl. auch: Sim. V, c. 2 (ed. Funk [2], I, 532).

Dass aber diese Ermahnung nicht bloss den eifrigsten Christen gegolten hat, beweist Justin in seiner ersten Apologie, verfasst in Rom zwischen den Jahren 150—155[1]). Er schreibt[2]): „Wir, die wir die Wege zu Reichtümern und Besitz über alles liebten, machen jetzt auch das, was wir bereits haben, *zum Gemeingut und teilen es mit allen Dürftigen.*“ Er beruft sich für dieses Verhalten ausdrücklich auf die Worte Christi[3]): „dass man aber das Seinige mit den Dürftigen teile (*εἰς δὲ τὸ κοινωνεῖν τοῖς δεομένοις*) . . ., darüber sagte Er (Christus) folgendes: „Jedem, der bittet, gebet; und von dem, der leihen will, wendet euch nicht hinweg.“ Dass aber Justin unter diesem Kommunismus nichts anderes als das Geben vom Ueberflusse verstanden hat, sagt er deutlich im berühmten 67. Kapitel seiner Apologie. Hier berichtet er nämlich bei Beschreibung des Gottesdienstes seiner Zeit: „Und sind wir wohlhabend, so helfen wir allen Dürftigen aus . . ., die Wohlhabenden aber und die wollen, geben nach eigenem Belieben, jeder was er will, und das Gesammelte wird beim Vorsteher hinterlegt, und er kommt den Waisen und Witwen und den krankheitshalber oder aus sonst einer Ursache Bedürftigen und denen, die in Banden sind, und den auf kurze Zeit anwesenden Fremdlingen zu Hilfe; mit einem Worte, allen, die in einer Not sind, wendet er Fürsorge zu.“ Wer sieht hier nicht das getreue Nachbild der Urkirche in Jerusalem: Gemeinsames Zusammenhalten, Gütergemeinschaft, Almosenüberbringung an die Vorsteher, Austeilung an alle Dürftigen! Die gleiche Beschreibung, beinahe die gleichen Worte und doch kommt es niemanden in den Sinn, dass zur Zeit Justins in Rom Gütergemeinschaft nach den modernen kommunistischen Ideen geherrscht habe. In Rom war man somit dem Befehle, den der Papst Clemens in seinem Briefe den Korinthern im Jahre 96—98

---

[1]) Bardenhewer, a. a. O., I, 206: „Im Hinblick auf diese unter einander übereinstimmenden und sich gegenseitig stützenden Einzelergebnisse darf der Ansatz 148—161 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 150—155 präzisiert werden.“

[2]) Justin, Apol., I, c. 14 (ed. Otto [3], I, 44): „*χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες.*“ Vgl. Dialogus cum Tryphone c. 47 (ed. Otto [3], I, 158): „*κοινωνεῖν ἁπάντων.*“

[3]) Justin, Apol., I, c. 15 (ed. Otto [3], I, 48).

gegeben hatte[1]), getreu nachgekommen. Der Befehl lautete[2]): „Der Reiche soll den Armen unterstützen, der Arme aber soll Gott Dank sagen, dass er ihm jemand gegeben, der seiner Not abhelfe[3]).“

Warum diese Gemeinschaftlichkeit des Vermögens so sehr urgiert wurde, ersehen wir aus Irenäus. Er berichtet in seinem gegen Ende des zweiten Jahrhunderts geschriebenen[4]) Buche gegen die Häresien: „Et propter hoc Dominus pro eo, quod est: Non mœchaberis, nec concupiscere præcepit, . . . et pro eo quod est: decimare, *omnia quæ sunt,* pauperibus dividere[5]).“ Dass

---

[1]) Justin, Apol., I, 67 (ed. Otto [3], I, 184): „*καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν. . . . Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢν δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.*“

[2]) Bardenhewer, Altkirch. Lit., I, 102: „Die Abfassung des Briefes wird demnach in das Ende der Regierung Domitians oder wohl richtiger in den Anfang der Regierung Nervas (96—98) zu setzen sein.“

[3]) I. Clementis ad Cor., XXXVIII, 2 (ed. Funk [2], I, 146): „*ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ, δι' οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα.*“

[4]) Bardenhewer, a. a. O., I, 502: „Die fünf Bücher . . . sind nicht ein Werk aus *einem* Guss. Zwischen der Niederschrift des ersten und letzten Buches mag ein längerer Zeitraum gelegen sein. . . . Zu einer genaueren Feststellung der Entstehungszeit der einzelnen Bücher mangeln die erforderlichen Anhaltspunkte. Im dritten Buche aber wird Papst Eleutherus, etwa 174 bis 189, als der damalige Bischof von Rom bezeichnet (3, 33), und da im ganzen Werke teils stillschweigend vorausgesetzt, teils ausdrücklich bezeugt wird, dass die Kirche sich im allgemeinen wenigstens äusseren Friedens erfreute (vgl. etwa 4, 30, 1), so ist die Abfassung in die zweite Hälfte des Pontifikates des Eleutherus hinabzurücken, nicht mehr in die Regierung Mark Aurels, sondern in die Regierung des Kommodus (180—192). Die zwei letzten Bücher können auch erst während des Pontifikates Viktors I., 189—198/199, geschrieben sein.“

[5]) Irenæus, 4. c. Hæreses, c. 13, n. 3 (ed. Stieren, II, 596). Der griechische Originaltext ist verloren gegangen, das Werk selbst ist in einer alten, lateinischen Uebersetzung erhalten geblieben. Vgl. Bardenhewer, a. a. O., I, 499. Auch dem strengen Judentum blieb diese christliche Idee nicht ganz fremd. So lesen wir in der Mischnah, Abot, V, 10 (Mischnajot IV, 355):

dieses Gebot zu seiner Zeit auch in die Praxis umgesetzt wurde, bezeugt Irenäus selbst: „et propter hoc illi quidem (nämlich die Juden) decimas suorum habebant consecratas: qui autem perceperunt libertatem (nämlich die Christen) *omnia quæ sunt ipsorum ad dominicos decernunt usus,* hilariter et libere dantes ea, non quæ sunt minora, utpote majorum spem habentes; vidua illa et paupere hic totum victum suum mittente in gazophylacium Dei[1]).“

Hat Irenäus den Grund des christlichen Kommunismus im Gegensatz zum Judentum gefunden, so bringt Klemens von Alexandrien die ganze Theorie dieses Kommunismus in klaren Worten. Im zweiten Buche seines Pädagogus[2]), aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts[3]), erhebt er sich in gewohntem Freimut gegen den Kleiderluxus seiner Zeit: „Die Weiber jedoch, ohne Verständnis für die Symbolik der hl. Schrift, lechzen förmlich nach Edelsteinen und bringen hiefür jene brillante Verteidigung vor: „Was Gott geschaffen, warum sollen wir das nicht gebrauchen?“ oder: „Ich habe sie, warum soll ich mich nicht daran erfreuen?“ oder: „Für wen sind sie denn, wenn nicht für uns?“ Das sind Stimmen ohne jeglichen Sinnes für das, was Gott will. Zunächst hat er die notwendigen Dinge, wie Wasser und Luft, für alle offen hingelegt. Was aber nicht notwendig ist, hat er im Wasser und in der Erde verborgen.... Ihr aber trachtet nach dem, was nicht nötig ist. Siehe, der ganze Himmel ist offen, und ihr sucht Gott nicht; das versteckte Gold und die Edelsteine suchen bei uns die zum Tode verurteilten Verbrecher in den Bergwerken. Und ihr handelt der Schrift zuwider, die so deutlich ruft: „Suchet zuerst das Reich der Himmel, alles Uebrige wird euch beigegeben werden.“ Und wenn uns auch alles gegeben, gewährt und „wenn alles uns

„Vier Sinnesarten gibt es unter den Menschen: Wer spricht: „Das Meine ist mein und das Deine dein“, das ist eine mittelmässige Sinnesart; Einige sagen: Dies ist die Sinnesart Sodoms. „Das Meine ist dein und das Deine ist mein“, (dies spricht) ein Unwissender. „Das Meine ist dein und das Deine (auch) dein“, so spricht ein Frommer. „Das Deine ist mein und das Meine auch mein“, (das spricht) ein Frevler.“

[1]) Irenæus, 4. c. Hæres., c. 18, n. 2 (ed. Stieren, II, 614).

[2]) Klemens Alex., Pæd. lib., II, c. 12, n. 2 (ed. Stählin, I, 288 ff).

[3]) Vgl. Bardenhewer, Altkirch. Lit., II, 38.

erlaubt ist“, sagt der Apostel, „so ist uns doch nicht alles zuträglich.“ Gott hat die Menscheit zu brüderlicher Gemeinschaft erschaffen, indem er zuerst seinen Sohn hingab und den Logos verlieh als Gemeingut (*κοινόν*) für alle, alles gewährend für alle. *Alles ist also gemeinsam* (*κοινὰ οὖν τὰ πάντα*) und die Reichen sollen nicht mehr haben wollen als andere. Das Wort: „Ich habe es, warum soll ich nicht geniessen?“ ist also nicht menschlich, nicht brüderlich. Mehr nach christlicher Liebe klingt ein anderes: „Ich habe es, warum soll ich nicht andern mitteilen?“ Ein solcher Mensch ist vollkommen und erfüllt das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Das ist ein wahrer Genuss, das ist ein reicher Schatz. Was man für eitle Passionen ausgibt, ist ein Verlust, keine Ausgabe. Ich weiss es: *Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen und seinem Willen nach muss dèr Genuss gemeinsam sein* (*δέδωκεν γὰρ ὁ θεὸς οἶδ' ὅτι τῆς χρήσεως ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν, ἀλλὰ μέχρι τοῦ ἀναγκαίου, καὶ τὴν χρῆσιν κοινὴν εἶναι βεβούληται*). Es ist nicht in Ordnung, dass Einer im Ueberflusse sitzt, während Mehrere darben.“ Klemens verlangt also, der Ueberfluss der Reichen müsse gemeinsam sein und er stellt es als ein Unrecht hin, wenn das über das Notwendige Hinausgehende nicht mit den Armen geteilt wird. Das nämliche Prinzip vertritt Klemens in seiner Homilie: „Quis dives salvetur“. Hier beschäftigt er sich als erster und einziger unter allen Kirchenschriftstellern des frühen Altertums mit der Frage nach der sittlichen Bedeutung des Besitzes eingehender und rückt nicht nur mit theologischen, dialektischen Waffen, wie z. B. Irenäus und Tertullian, sondern auch mit sozialen Gründen ins Feld [1]).

Auch Tertullian kennt in Karthago keine andere Theorie über das Eigentum. Er schreibt [2]): „Sed eo fortasse minus legitimi (fratres) existimamur, quia nulla de nostra fraternitate tragœdia exclamat, vel quia ex substantia familiari fratres sumus, quæ penes vos fere dirimit fraternitatem. Itaque qui animo animaque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus.

---

[1]) Vgl. J. C. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, Paderborn 1899, II, 48: Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum.

[2]) Tertull., Apol., c. 39 (ed. Oehler, I, 262).

Omnia *indiscreta sunt* apud nos præter uxores“.... Trotz diesem: omnia indiscreta sunt apud nos versteht doch auch Tertullian dies nur vom Ueberflusse, da er wenige Zeilen zuvor geschrieben[1]: „Etiam si quod arcæ genus est, non de honoraria summa quasi redemptæ religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit et si modo velit, et si modo possit, apponit; *nam nemo compellitur, sed sponte confert.* Hæc quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis iamque domesticis senibus, item naufragis et si qui in metallis et si qui in insulis vel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectæ, alumni confessionis suæ fiunt.“ In Afrika herrschte somit zu Tertullians Zeiten die ganz gleiche Almosenpflege wie in Rom zu Justins Zeiten, wie in Jerusalem zur Apostelzeit[2]. Man nennt *alles gemeinsam* und hat doch Besitz. Die Gemeinschaftlichkeit liegt einfach im Recht der Armen auf den Ueberfluss der Reichen, indem man glaubte, was der Mensch im Ueberfluss besitze, das müsse gemeinsam sein und der Arme habe ein ihm von Gott gegebenes Recht auf diesen Ueberfluss. Als schliesslich der Eifer der Christen erkaltete und der Luxus immer mehr um sich griff, erhoben die Kirchenväter in scharfen Worten ihre Stimmen, um die alte Wahrheit und das alte Ideal des Kommunismus, d. h. der gemeinschaftlichen Teilnahme am Ueberflusse, zu erwecken. Aus der grossen Reihe dieser Glaubensverteidiger der Kürze halber nur eine einzige Stimme[3]. Es ist die Stimme des hl.

---

[1] Tertull., Apol., c. 39 (ed. Oehler, I, 258).

[2] Wenn daher M. B. Schwalm, Ord. Præd., in seinem Artikel: Communisme (Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1906, Fasc. XIX, col. 580) sagt: „Tertullien prêche de même à Carthage le communisme de la charité, mêlant aux hyperboles de sa ferveur des précisions de jurisconsulte sur le droit de chacun de disposer de ses biens“, so beruht diese Bemerkung auf totalem Missverständnis der kommunistischen Theorie im Urchristentum. Tertullian übertreibt nicht, noch bedient er sich irgendwelcher Advokatenkniffe, sondern er bringt einfach die von den Aposteln überlieferte Lehre über das Eigentum zum Ausdruck.

[3] Weiterführung dieser Untersuchung siehe in meiner Abhandlung: „Der Kommunismus im Urchristentum“ in der Zeitschrift für katholische Theologie, XXXIII, 1909.

Ambrosius, dieses gewaltigen Kämpfers gegen den Luxus seiner Zeit. Er ruft in seinem Buche: De Nabuthe Jezraelita[1]) den Reichen zu: „Quousque extenditis, divites, insanas cupiditates? Numquid soli inhabitatis super terram? Cur eiicitis consortem naturæ? et vindicatis vobis possessionem naturæ? In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis jus proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quæ omnes pauperes generat.“ Noch deutlicher formt der Heilige seine Idee über den Kommunismus in folgenden Worten[2]): „Ne dixeris, inquit Deus, cras dabo. Qui non patitur te dicere: Cras dabo, quomodo patitur dicere: Non dabo? Non *de tuo* largiris pauperi, sed *de suo* reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum: sed pauciores qui non utuntur suo, quam qui utuntur. *Debitum* igitur reddis, non largiris indebitum. Ideoque tibi dicit Scriptura: Declina pauperi animam tuam, et redde debitum tuum et responde pacifica in mansuetudine.“

Kehren wir nach dieser längeren, aber notwendigen Digression wieder zur Apostelgeschichte zurück. Die Theorien über das Besitztum in den ersten christlichen Jahrhunderten haben uns die lukanische Auffassung über den Kommunismus der Urkirche zu Jerusalem voll und ganz verstehen lassen.

„Die Gläubigen hielten alle Dinge gemeinsam. Ihre Güter und Habe (d. h. was sie selbst nicht brauchten, den Ueberfluss) verkauften sie und verteilten es (d. h. durch die Apostel, denen sie den Erlös brachten) unter alle je nach dem Bedürfnis eines jeden.“ — Nach dieser allgemeinen Schilderung des ganzen sozialen Lebens der Urkirche beginnt der Bericht über das tägliche Verhalten der ersten Christen.

Vers 46 bietet wieder einen Mustersatz der feinen, klassischen Diktion des lukanischen Stiles. An den Hauptsatz: *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας*, reiht Lukas sowohl vor wie nach demselben je zwei Partizip-Nebensätze: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*, und *κλῶντές τε κατ'*

[1]) Ambrosius, De Nabuthe Jezraelita, c. I, n. 2 (ed. Migne, Patr. lat XIV, col. 751).

[2]) Ebd. c. XII, n. 53 (ed. Migne, Patr. lat. XIV. col. 747).

οἶκον ἄρτον sind die beiden vorgestellten Nebensätze; *αἰνοῦντες τὸν θεὸν* | und *καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν*, bilden die beiden nachgestellten Nebensätze [1]). Im Hauptsatze ist historisches Imperfekt (*μετελάμβανον*) mit der begleitenden Partizipalform des Präsens, was nur beweist, dass Lukas eine einfache historische Aufzählung verschiedener Fakten geben will, ohne irgendwie auf Zeitbestimmung oder gegenseitige Verknüpfung der berichteten Tatsachen Rücksicht zu nehmen. Sollen nämlich in historischen Aufzählungen die Partizipien in irgendwelchem Zusammenhang zu einander stehen, so muss dies ausdrücklich bemerkt werden [2]), was Lukas wirklich bei den ersten beiden Partizipien getan hat, da er sie mit den Kopulativartikeln *τέ* — *τέ* mit einander in Verbindung gebracht.

Καθ' ἡμέραν leitet den Satz ein und gibt zu verstehen, dass Lukas sich anschickt, das tägliche Leben der Urkirche zu schildern [3]), was seine Bekräftigung findet in *καθ' ἡμέραν* des 47. Verses. *Τέ* — *τέ* als Kopulativartikel verbindet das *προσκαρτεροῦντες* mit *κλῶντες* und zwar, wie Grimm bemerkt [4]), um beide Sätze auf

---

[1]) Der Pariser Buchdrucker Robertus Stephanus (Etienne), der 1551 in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testamentes zuerst die heutige Verseinteilung angewendet, hat auch hier bei seiner nachlässigen Abteilung der Verse, die mehr das Verständnis stört, als es unterstützt (vgl. Kaulen, Einl. [2], 1884, 59) den Satz willkürlich zerrissen.

[2]) Vgl. Blass, Grammatik [2], Göttingen 1902, 252: „.. In dem Ptc. als solchem (liegt) keine nähere Bestimmung des Verhältnisses, in welchem es zu der übrigen Satzaussage steht; doch kann eine solche Bestimmung durch eine vorgesetzte Partikel und in einer bestimmten Weise durch das (futurische) Tempus des Ptc. gegeben werden." Wenn Belser, die Apg., 55 und 251 *μετελάμβανον τροφῆς* mit *κλῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον* verbindet, um daraus seine Agapentheorie zu konstruieren, so heisst das einfach den lukanischen Satz zerreissen. Zudem ist, wie die Textüberlieferung einstimmig bezeugt, *κλῶντες ἄρτον* durch die Partikel *τέ* mit dem vorhergehenden Partizipsatz verbunden, steht also nach lukanischer Intention in irgendwelcher Beziehung zu diesem.

[3]) *Καθ' ἡμέραν* täglich im Sinne von Tag für Tag. Vgl. Luc. 16, 19; 22, 53. Act., 3, 2; 16, 5; 19, 9. Was auch schon das historische Imperfekt verlangt, das angewendet wird, wo eine länger andauernde oder in der Fortsetzung wiederholte Handlung der Vergangenheit zu bezeichnen ist. Vgl. Winer, Grammatik des ntl. Sprachidoms [6], Leipzig 1855 n. 240, 3. b.

[4]) Grimm, Lexikon [4], 428, n. 4. „*τέ-τέ*, notionibus vel sententiis, quibus annectitur, *æquandis* inservit. vgl. Kühner § 520."

gleiche Stufe zu erheben, wie das lateinische ita — ut und das deutsche wie — so. *Προσκαρτεροῦντες* mit dativer Ortsbestimmung bezeichnet: beständig an einem Orte verweilen[1]) und zwar *ὁμοθυμαδόν*, einmütig, mit Gesinnungsübereinstimmung. Da aber *προσκαρτεροῦντες* unmöglich in seiner vollsten Bedeutung im Sinne von einem beständigen, Tag und Nacht dauernden Verweilen im Tempel genommen werden kann, und Lukas es dennoch gebraucht, so kann dies keinen andern Sinn haben als: sie verweilten beständig im Tempel, so oft im Tempel öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde. Dies geschah zweimal: morgens, näherhin bei Tagesanbruch und abends, d. i. 3½ Uhr nachmittags, zur Darbringung der öffentlichen Gemeindeopfer[2]), wobei ein Brandopfer, ein Speise- und Trankopfer[3]) im Namen und auf Kosten der Gemeinde dargebracht wurde[4]). Eine andere öffentliche Gebetszeit im Tempel kannte man nicht[5]). Wenn daher Lukas schreibt: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*, so will er damit sagen, dass die ersten Christen nach dem Beispiel frommer Juden sich immer zu den täglichen Tempelopfern eingefunden haben.

Κατ' οἶκόν ist offenbar im Gegensatz zu *ἐν τῷ ἱερῷ* zu verstehen: Im Tempel — zu Hause; ob in einem oder mehreren Häusern sagt der Text nicht, ist aber bei der Zahl der Christen sicher von mehreren Häusern zu verstehen, wie dann auch Kodex D: *κατ οικους* und die Vulgata: circa domos geben. Hier

---

[1]) Grimm, Lexikon⁴, 381.

[2]) Vgl. Schürrer, Geschichte des jüd. Volkes, II³, 290.

[3]) Ebd., II³, 289.

[4]) Ebd., II³, 291 und II³, 294, wo der ganze Verlauf des Gottesdienstes beschrieben wird. Wenn daher Belser, Apg., 31 von jüdischen Gebetsstunden im Tempelbezirk spricht, so beruht dies auf einem Missverständnisse.

[5]) Schürrer, a. a. O. II³. 293, A. 40: „Ganz verkehrt ist die auf Missverständnis von Act., 2, 15; 3, 1; 10, 3. 9. 30 beruhende Meinung, dass je um die dritte, sechste und neunte Stunde (also nach unserer Zählung um 9, 12 und 3 Uhr) eine ständige Gebetszeit gewesen sei. Die wirklichen drei Gebetszeiten waren vielmehr: 1) Früh morgens zur Zeit des Morgenopfers, 2) Nachmittags um die neunte Stunde (3 Uhr) zur Zeit des Abendopfers, 3) Abends zur Zeit von Sonn-Untergang. Bei diesen drei Gebetszeiten hatte ein jeder Israelit, Frauen, Kinder und Sklaven nicht ausgenommen, das Schmone-Esre, ein längeres aus zehn Versen bestehendes Gebet zu verrichten. Vgl. dazu Schürrer, a. a. O., II³, 460.

nun, im Gegensatz zum Tempelgottesdienste, geschah das Brotbrechen: *κλῶντές τε ἄρτον*. Da *κλῶντες ἄρτον*, wie wir früher gesehen, eine doppelte Bedeutung haben kann, so muss auch hier nach der früher aufgestellten Regel die Bedeutung aus dem Kontext eruiert werden.

Die Kopulativpartikel *τέ* verbindet das *κλῶντες* mit dem *προσκαρτεροῦντες ἐν τῷ ἱερῷ*, ja stellt es, wie wir oben gesehen, auf gleiche Stufe. Im Tempel aber findet religiöse Feier statt, somit werden wir auch unter dem *κλῶντές τε ἄρτον κατ' οἰκόν* eine religiöse Feier zu verstehen haben, da ein eigentlicher Gegensatz nur zwischen zwei gleichgestellten Begriffen möglich ist. Die religiöse Feier aber, welche die Christen mit den Namen *κλῶντες ἄρτον* belegten, ist, wie wir früher nachgewiesen, die Feier der hl. Eucharistie. Zudem ist es schwer zu begreifen, dass Lukas in seiner feinen Diktion in einem so kurzen Abschnitt von fünf Versen (V. 42—47), das nämliche Wort in total verschiedener Bedeutung gebraucht hätte. In V. 42 aber bedeutet *κλάσις τοῦ ἄρτου* die hl. Eucharistie, somit auch an unserer Stelle: *κλῶντές τε ἄρτον*. Es erhebt sich hier jedoch eine Schwierigkeit, die Einigen so gross schien, dass sie *κλῶντές τε ἄρτον* für gewöhnliches Essen erklären zu müssen glaubten [1]). Die Schwierigkeit lautet: Lukas zeigt ja deutlich, dass er an dieser Stelle *κλῶντές τε ἄρτον* nicht im gleichen Sinne verstanden wissen wolle, wie *κλάσις τοῦ ἄρτου* des Verses 42, indem er früher den Artikel vor *ἄρτον* gesetzt, somit auf ein bestimmtes, bekanntes Brot hingewiesen, während er hier einfach *ἄρτον* (*κλῶντές τε ἄρτον*) ohne Artikel gibt, somit ein anderes, also gewöhnliches Brot im Auge hat. Diese scheinbare Schwierigkeit löst sich jedoch leicht. Vorerst sei hier die Bemerkung des grossen Philologen Blass über Gebrauch und Weglassung des Artikels hingestellt. Er schreibt [2]): „Es liegt hierin eine grosse, oft unübersetzbare Freiheit der Sprache. Offenbar aber steht es in weitem Masse im Belieben des Schriftstellers,

---

[1]) So schreibt Crampon, La sainte Bible, Paris 1904, 135, A. 46: „Plusieurs interprêtes pensent que dans ce verset l'expression *rompre le pain* tout à fait générale en cet endroit, (en effet le mot *ἄρτον*, pain, n'est pas précédé de l'article,) doit s'entendre, non de la sainte Eucharistie, mais d'un repas ordinaire."

[2]) Blass, Grammatik², 153.

ob er bei öfterer Erwähnung derselben Person die Relation (zu etwas früher Gesagtem) ausdrücken will oder nicht." Blass schreibt dies zwar von dem Artikel bei Eigennamen, doch gilt das nämliche auch bei Sachnamen, wie er denn selbst als Beispiel zum Gesagten κλάσαι ἄρτον und κλάσας τὸν ἄρτον herbeizieht. Da Lukas nun in V. 42 die κλάσις τοῦ ἄρτου bereits näher bestimmt hatte, so konnte er hier den Artikel füglich weglassen, da zudem das harte κλῶντές τε τὸν ἄρτον sich der feinen lukanischen Feder gesträubt hätte. Das gleiche, wenn auch umgekehrte Verfahren, bringt Lukas 20, 7 und 11, wo κλάσαι ἄρτον und κλάσας τὸν ἄρτον einander gegenüberstehen und wie die Untersuchung zeigen wird, eucharistisches Brot bedeuten. Auch ist es in den ersten christlichen Zeiten gar nichts Auffallendes, selbst die Erwähnung eucharistischen Brotes ohne Artikel zu bieten. So spricht die Didache[1]: „Am Sonntag kommet zusammen, brechet das Brot (κλάσατε ἄρτον) und saget Dank, nachdem ihr euere Sünden bekannt." Ebenso Ignatius[2]: „ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ: Brot Gottes will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi . . . und Trank will ich das Blut desselben." Desgleichen schreibt Hippolyt in seiner Homilie über Lazarus[3]: „O Krankheit, welche die Fiebernden heilt, mit Taufwasser besprengt und weisse Gewänder webt! O Krankheit, die himmlisches Brot (οὐρανίου ἄρτου πάρεχε) gibt." Wir sehen, auch bei späteren Schriftstellern kann ἄρτος ohne Artikel das hl. eucharistische Brot bezeichnen.

In der Partikel τέ liegt noch eine andere Andeutung. Wir sahen früher, dass τέ — τέ Sätze miteinander verbindet, um anzuzeigen, dass beide Sätze auf gleicher Bedeutungsstufe stehen. Der jüdische Tempelgottesdienst bestand in der Darstellung der täglichen Opfer. Τέ — τέ stellt aber den christlichen Hausgottesdienst mit dem Tempelgottesdienst auf gleiche Höhe; daher scheint Lukas unter κλῶντές τε ἄρτον das unblutige Opfer des

---

[1]) Didache, XIV, 1 (ed. Funk², I. 32).

[2]) Ignatius, ad Rom., VII, 3 (ed. Funk², I, 260).

[3]) Hippolytus, In quatriduanum Lazarum, (ed. Bonwetsch-Achelis, II, 210) Bardenhewer, Altk. Lit., II, 536 überlässt zwar die Glaubwürdigkeit dieser Schrift noch einer Untersuchung, doch rechnet sie der neue Herausgeber der Werke Hippolyts unbedingt zu den authentischen Schriften des Heiligen.

Neuen Bundes im Gegensatz zu den blutigen jüdischen Tempelopfern des Alten Bundes zu verstehen[1]).

Lukas fährt weiter: *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας.* Der Ausdruck *μετελάμβανον τροφῆς* heisst: Nahrung zu sich nehmen und zwar im Sinne von gewöhnlicher Nahrung und nicht von eucharistischer Speise. Denn nichts, aber auch gar nichts lässt hier auf aussergewöhnliche Nahrung schliessen. Lukas selbst gebraucht das nämliche Wort beim Geniessen einer gewöhnlichen Speise im 27. Kapitel seiner Apostelgeschichte, wo er berichtet, wie Paulus die entmutigten Schiffer auffordert, Speise zu sich zu nehmen[2]) zur Kräftigung. Dies „Nahrung zu sich nehmen" geschah *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας.* Mit *ἀγαλλίασις* bezeichnet Lukas den höchsten Grad von Freude[3]).

---

[1]) Dr. Fr. Wieland, Mensa und Confessio, München 1906, 23 bemüht sich zwar zu beweisen, dass erst „seit der Mitte des zweiten, bezw. seit der Mitte des dritten Jahrhunderts" (S. 47) der Opfercharakter der hl. Eucharistie sich entwickelt und dass „die Liturgie der Urkirche die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtpunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet hat, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinne ist .... „Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hiezu allenthalben im Text gegeben gewesen wäre" (S. 26). Es ist hier nicht der Ort, auf Wielands Beweise einzugehen. Nur soviel sei gesagt, dass Wieland sich durch den herrschenden Wirrwarr in den Agapentheorien einerseits, sowie durch die rationalistische Abendmahlsauffassung anderseits, verleiten liess, die vorhandenen Texte in einer Weise zu behandeln, die einem Geschichtsforscher und Kenner des christlichen Altertums wenig Ehre bringen. Den gleichen Fehler beging einige Jahre früher Renz in seinem grossen Werke, die Geschichte des Messopfer-Begriffes, Freising 1901, I, 100 ff.

[2]) Apg., 23, 33. Wieland, Mensa und Confessio, 12 gibt dem *τροφή* eine neue Bedeutung: „*μετελάμβανον τροφῆς* . . . hat also eine viel allgemeinere Bedeutung, als bisher angenommen wurde. In der Tat hat *τροφή* schon in der klassischen Gräcität oft den umfassenden Sinn von „Lebensweise, Lebensführung" überhaupt (z. B. Soph. El., 1183, Oi., 362, Ai. 499; Plat. ep. 7, p. 336; C. Phæd, p. 81 D)." Allein eine solche Bedeutung für *τροφή* muss abgelehnt werden aus dem einfachen Grunde, weil die hl. Schrift aus der Schriftsprache und nicht aus der „klassischen Gräcität" erklärt werden muss. Die Schriftsprache aber kennt *τροφή* nie im Sinne von „Lebensweise", vgl. Grimm, Lexikon[4], 438.

[3]) Grimm, Lexikon[4], 2 sagt zu *ἀγαλλίασις* „vox profanis scriptoribus

Die ersten Christen zu Jerusalem nahmen somit ihre Nahrung mit der grössten Freude und Herzenseinfalt zu sich. Aber warum, so frägt sich doch ein jeder, gebraucht Lukas diese Wendung, wenn *μετελάμβανον τροφῆς* nur gewöhnliche Nahrung bezeichnet? Diese Schwierigkeit hat beinahe alle Autoren bewogen, hier Eucharistiefeier oder doch Agapenfeier in traditionellem Sinne aufzufassen. Eine kurze Untersuchung über die jüdischen Freudenbegriffe wird uns eines andern belehren.

Hat Gott die Freude mit dem Leben eines jeden Menschen aufs innigste verbunden, so tritt dies beim Gottesvolk im Alten Bunde besonders deutlich hervor. Bezeichnend ist, wie Dr. Aug. Wünsche bemerkt[1]), dass der hebräische Sprachschatz, der hinsichtlich des Reichtums hinter den klassischen und modernen Sprachen weit zurücksteht, *zwölf* Zeitwörter hat, die alle ein: Sich freuen und Fröhlich sein bezeichnen. Unter den Schriften des Alten Testamentes sind es vor allem die Psalmen und die Propheten, die voll der Freudenergüsse sind, aber auch in den Geschichts- und Jahrschriften fehlt es nicht an solchen. Alles, was die morgenländische Einbildungskraft irgendwie mit Freude in Beziehung bringen konnte, musste ihr zum Ausdruck der Freude dienen. So finden wir denn in den meisten Fällen das Essen in Verbindung mit Freudenausdrücken. Kohelet[2]) ruft den Menschen zu:

> Wohlan denn, iss mit Freuden dein Brot
> Und trinke guten Mutes deinen Wein,
> Denn Gott hat bereits genehmiget
> Dein Tun.

Der Psalmist ruft jubelnd aus[3]): „Et justi epulentur et exsultent in conspectu Dei: et delectentur in lætitia“ und wiederum[4]):

---

incognita, sæpe apud LXX exsultatio, summum gaudium“, wird von den neutestl. Schriftstellern einzig von Lukas gebraucht, Luc. 1, 14 und 44; Apg., 2, 46; Judas hat es nur einmal vers. 24 und Paulus im Hebräerbrief 1, 9 wendet es in dem Psalmzitat Ps., 45, 8 an.

[1]) Aug. Wünsche, Die Freude in den Schriften des alten Bundes, Weimar 1896, 5 ff.

[2]) Kohelet, 9, 7. vgl. V. Zapletal, O. P., Das Buch Kohelet, Freiburg (Schweiz) 1905, 202 und 207.

[3]) Ps., 67, 4.

[4]) Ps., 41, 5.

„In voce exsultationis et confessionis, sonus epulantis." Diese Verbindung von Freude und Essen wird so stark, dass die Juden sich eine Festfreude ohne Mahlzeit gar nicht denken konnten. So heisst es im Buche Esther[1]), vom 14. des Monats Adar: „quem (diem) constituerunt, esse solemnem, ut in eo omni tempore deinceps vacarent epulis, gaudio atque conviviis"; desgleichen vom 15. Adar[2]): „idcirco eundem diem constituerunt solemnem epularum atque lætitiæ." Als Esra[3]) das mosaische Gesetz verlas und das ganze Volk in Tränen ausbrach, tröstet er die Traurigen und erinnert sie, diesen Tag Gott dem Herrn zu heiligen: „Dies sanctificationis est Domino Deo nostro, nolite lugere et nolite flere. . . . Ite, comedite pinguia et bibite mulsum et mittite partes his, qui non præparaverunt sibi: quia sanctus dies Domini est, et nolite contristari: gaudium etenim Domini est fortitudo nostra." Tobias verlängert seine Freude sogar auf sieben Tage[4]): „Et per septem dies epulantes, omnes cum gaudio magno gavisi sunt." Die gleiche Ansicht finden wir auch in der talmudischen Literatur vertreten. Im babylonischen Talmud[5]) lesen wir: „Die Rabbanan lehrten: Es ist Pflicht, seine Kinder und Familienangehörigen am Feste zu erfreuen, denn es heisst (Dt., 16, 14): Du sollst an deinem Fest fröhlich sein. . . . Womit erfreute man sie? Mit Wein. R. Jehuda sagt: Männer mit ihrem Passenden und Frauen mit ihrem Passenden. — Männer mit ihrem Passenden, mit Wein, womit erfreue man Frauen? R. Joseph lehrte: In Babylonien mit bunten Gewändern, im Iisrailland mit gebleichten Leinengewändern. Es wird gelehrt: R. Jehuda b. Bethera (um 90—130 n. Chr.) sagte: Zur Zeit, da der Tempel bestanden hat, wurde die Festfreude mit (dem Genuss von) Fleisch begangen, wie es heisst: Du sollst Friedensopfer schlachten und dort essen; du sollst vor dem Herrn, deinem Gott, fröhlich sein (Dt., 27, 7); jetzt aber, wo der Tempel nicht mehr besteht, begehe man die Festfreude nur mit Wein, denn es heisst: Der Wein erfreut das Herz des Menschen (Ps.

[1]) Esther, 9, 17.
[2]) Esther, 9, 18. vgl. Esther, 8, 17; 9, 19, 22.
[3]) Nehemias, 8, 9.
[4]) Tob., 11, 21.
[5]) Pesachim, 109 b (ed. Goldschmidt, II. 702).

104, 15)." Im Traktat Jom-Tob tritt diese Idee noch deutlicher hervor. Da heisst es [1]): „Der Meister sagte: Die das ewige Leben lassen und sich dem zeitlichen Leben hingeben. Aber die Festfreude ist ja Gebot!? — R. Eliêzer (um 90—130) vertritt seine Ansicht: Die Festfreude sei ein Freigestelltes; es wird nämlich gelehrt: R. Eliêzer sagt: Am Festtag tue man nichts als ausschliesslich essen und trinken oder ausschliesslich sitzen und studieren; R. Jehosuâ (um 90—130) sagt: Man teile ihn: Die Hälfte für den Herrn und die Hälfte für sich. R. Johanan sprach: Beide folgerten aus einem Schriftvers: ein Schriftvers lautet: Eine Festversammlung für den Herrn, deinen Gott (Dt., 16, 8); ein anderer Schriftvers lautet: Eine Versammlung für euch (Num., 29, 35); wie ist dies (in Uebereinstimmung zu bringen)? — R. Eliêzer erklärt: entweder ausschliesslich für den Herrn oder ausschliesslich für sich; R. Jehosuâ erklärt: man teile ihn: die Hälfte für den Herrn und die Hälfte für sich." Wie weit diese Freude gegangen, sehen wir aus einem Ausspruch des R. Eleâzar (um 160—220 n. Chr.): „Was meint er mit: denn die Freude an dem Herrn ist euere Stärke (Neh., 8, 10)? R. Johanan erwiderte im Namen des R. Eleâzar b. R. Simôn: der Heilige, gebenedeit sei er, sprach zu Iisraél: Kinder, borgt auf meine Rechnung und feiert die Heiligkeit des Tages, verlasset euch auf mich, ich werde bezahlen."

Diese Freude war bei den Juden so stark mit dem Essen verbunden, dass sie selbst die Freude des Himmelreiches sich ohne Verbindung von Nahrung nicht vorstellen konnten, so dass einer am Tische eines Pharisäer-Oberhauptes dem Heiland zurief [2]): „Glückselig, wer im Reiche Gottes speisen wird."

Dass dem Lukas diese jüdischen Ideen nicht fremd geblieben, sehen wir deutlich genug in seinem Evangelium (15, 11), in der Parabel des verlorenen Sohnes. Der Sohn kommt reumütig heim und der Vater weiss seiner Freude keinen andern Ausdruck zu geben als mit einem Festmahle. Die ganze Schil-

[1]) Jom-Tob, 15 b (ed. Goldschmidt, III. 208).

[2]) Luk. 14, 15: „*μακάριος, ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*" Die Vorstellung vom himmlischen Mahl ist auch den jüdischen Schriften nicht fremd. Vgl. Mischnah, Abot, III, 17; IV, 16 (Mischnojot, IV, 343 und 349) u. s. w.

derung schliesst mit den Worten: „Es geziemte sich zu schmausen und fröhlich zu sein (εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει), da dieser dein Bruder gestorben war und wieder aufwachte, verloren war und wieder gefunden wurde.“ Kam so die Freude beim Gottesvolk im Alten Bunde schon stark zum Vorschein, so sollte sie bei den Gotteskindern des Neuen Bundes noch reiner und heiliger und stärker werden. Paulus wird nicht müde immer wieder zur Freude aufzufordern [1]: „Freuet euch im Herrn allezeit; und wiederum sage ich's: freuet euch. Euer freundliches Wesen sei allen Menschen offenbar!“ Können wir uns da wundern, dass Lukas, der Schüler des grossen Apostels der Freude, auch in seiner Apostelgeschichte für diese Freude ein offenes Auge behielt? Wo es immer tunlich erscheint, berichtet Lukas über das Freudenleben der ersten Christen. Mit einer Freudenschilderung schliesst er sein Evangelium [2]: „Sie (die Apostel und Jünger des Herrn) kehrten mit grosser Freude (μετὰ χαρᾶς μεγάλης) nach Jerusalem zurück“; wie Paulus mit Barnabas nach Iconium kam [3], „wurden die Schüler mit Freuden erfüllt (ἐπληροῦντο χαρᾶς)“; als beide Phönicien und Samaria durchschritten [4], „erfüllten sie alle Brüder mit grosser Freude (ἐποίουν χαρὰν μεγάλην)“. Dürfen wir uns nun wundern, wenn Lukas auch für das tägliche Leben der Urkirche zu Jerusalem eine Erwähnung der Freude hat? Dürfen wir uns wundern, wenn er der jüdischen Sitte gemäss diese Freude mit der Nahrung verbindet? Gebraucht er doch auch anderswo die gleiche Wendung [5]. Als nämlich Paulus und Barnabas von den Bewohnern aus Lystra wie Götter angebetet wurden, riefen sie ihnen zu: „Auch wir sind Sterbliche und wollen euch nur verkünden, dass ihr euch zum lebendigen Gotte bekehret, der sich kund getan, da er vom Himmel her euch Regen gab und fruchtbare Zeiten und euere Herzen mit Nahrung und

---

[1] Ad Philipp., 4, 4, 5: χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις· Andere Stellen siehe: ad Philipp., 2, 18, 28; 3, 1; II. Kor., 13, 11; I. Tess., 5, 16; I. Joh., 1, 4; II. Joh., 11 u. s. w.

[2] Luk. 24, 52.

[3] Act., 13, 52.

[4] Act., 15, 3.

[5] Act., 14, 10 ff.

Wonne erfüllte (ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν)“. Lukas ist demnach an unserer Stelle einfach dem jüdischen Sprachbrauch gefolgt. Dafür nur noch einen Beweis, der in dem Worte ἀγαλλίασις liegt. Dieses, den Profanschriftstellern unbekannte Wort, ist eine Uebertragung des hebräischen Wortes gîl und wird nur von der Septuaginta und fast einzig von Lukas angewendet [1]).

Als Resultat dieser Untersuchung dürfen wir daher das sichere Verständnis der lukanischen Freudenbezeichnung hinstellen. Dass Lukas die Freude mit Essen verbindet, ist eine einfache Anlehnung an die jüdische Freudenäusserung. Damit löst sich aber auch eine zweite und letzte Schwierigkeit.

Es könnte befremden, dass Lukas in einer geschichtlichen Aufzählung von verschiedenen Tätigkeiten der Christen im täglichen Leben, das μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει . . . zum Hauptsatz seiner Partizipalkonstruktion macht. Will aber Lukas in seiner knappen Darstellung das Leben der Urkirche als ein Freudenleben darstellen, so kann dies wohl kaum besser geschehen, als mit einem Hauptsatze, um den sich die appositiven Nebensätze gruppieren, so dass auch in ihnen die Idee des Hauptsatzes sich wiederspiegelt.

Die beiden nachfolgenden Partizipsätze: αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν bieten keine Schwierigkeit. Das tägliche Leben der Christen ging im Lobe Gottes auf [2]). Die tatsächliche Folge war die Gunst des Volkes und zwar des ganzen Volkes. Während aber der eine Teil des Volkes beim blossen Gewogensein stehen blieb, war bei denen, die nach dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes zu den Auserwählten gehörten, diese Gewogenheit so stark und mächtig, dass sie der jungen Gemeinde beitraten. Daher erhielt die Gemeinde täglich neuen Zuwachs. Dies der Sinn des letzten Satzes: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό. Damit stehen wir am Ende der Untersuchung von Apg. II, 42—47.

---

[1]) Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, III, col. 1600. Vgl. auch oben Anm. 3, S. 42.

[2]) Ich möchte hier aufmerksam machen, dass die Verbindung „Speise zu sich nehmen und Gott loben“ jüdischen Charakter an sich trägt. So heisst es bei Tobias: „Et posthæc epulati sunt benedicentes Deum“ (7, 17).

Resultat. Wir fanden für unsere Frage zwei wichtige Ergebnisse. Die ersten Christen in Jerusalem versammelten sich nach dem Besuche der jüdischen Tempelopfer in verschiedenen Privathäusern zur Feier der *κλάσις τοῦ ἄρτου*, der hl. Eucharistie, die wahrscheinlich einen Opfercharakter in sich trug. Von Seite des Volkes bestand diese Feier in der *κοινωνία*, der innigsten Anteilnahme an der *κλάσις τοῦ ἄρτου*, in der hl. Kommunion des „Gebrochenen". Dies ist die Feier der hl. Eucharistie in Jerusalem. Von Agapen aber, sei es im Sinne einer gewöhnlichen Mahlzeit, sei es im Sinne einer Mahlzeit, die mit der hl. Eucharistiefeier verbunden gewesen, zeigt sich *keine Spur.* Wollte man das *κλῶντες ἄρτον* mit *μετελάμβανον τροφῆς* in Verbindung bringen, um so eine Agapenlehre zu eruieren, so hiesse dies die historische Partizipalkonstruktion des Satzes total missverstehen und den Satz selbst zerreissen. Für die Bestimmung des Wesens der Agapen haben wir daher kein positives Zeugnis in Apg., II, 42—47, gefunden, wohl aber ein negatives, das darin besteht, dass die Eucharistiefeier der Urkirche von einer Verbindung mit einer gewöhnlichen Mahlzeit, sei es nun vor oder nach der hl. Feier, nichts weiss.



II. KAPITEL.

Apostelgeschichte.

VI, 1—5.

Text. Bis hieher haben wir die Urkirche in einem Idealbild geschaut, das in seiner wunderbaren Schönheit auf jede Menschenseele begeisternd wirken musste. Leider sollten sich auch hier nur zu schnell die Schatten der kalten Wirklichkeit zeigen. Ist doch das Christentum nicht für Engel bestimmt, da seine Aufgabe gerade darin liegt, den mit Leidenschaft gequälten Menschen nach und nach zu engelreinem Leben umzuformen. Schon im fünften Kapitel[1]) hatte Lukas mitten in seiner begeisterten

[1]) Apg., 5, 1—11.

Erzählung die trübe Geschichte von Ananias und Sapphira erwähnt, jetzt sieht er sich genötigt, eine neue menschliche Seite in seinem Ideal zu zeigen. Er schreibt (VI, 1—5):

1. *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν.*	In diesen Tagen aber, da die Jünger sich mehrten, entstand ein Murren der Hellenisten wider die Hebräer, weil bei dem täglichen Dienste ihre Armen zurückgesetzt wurden.
2. *Προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· Οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις.*	Die Zwölf aber beriefen eine Gemeindeversammlung ein und sprachen: Es will uns nicht gefallen, dass wir das Wort Gottes verlassen und Tische bedienen.
3. *Ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτὰ πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης·*	Ersehet euch also, Brüder, aus euerer Mitte sieben Männer von gutem Zeugnisse, die voll Geistes und Wahrheit sind, welche wir für dieses Geschäft anstellen werden.
4. *ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν.*	Wir aber werden in dem Gebete und in dem Dienste des Wortes verharren.
5. *Καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους,*	Und die Rede fand Beifall bei der ganzen Menge.

Auch hier, in der Amtsübertragung der Diakonen, will Dr. Belser seine Agapenlehre vertreten finden. Er schreibt[1]: „Welche Amtsbefugnis wurde aber den sieben aus den Hellenisten gewählten Männern übertragen? Nach dem unmittelbaren Zusammenhang sicher das Amt der Besorgung der Tische, d. h. Amt und Pflicht bei Spendung des Abendmahles, bei Austeilung des eucharistischen Brotes Dienste zu leisten, da ja die Feier der Eucharistie an Tischen stattfand, sodann die Obliegenheit

[1]) Belser, Apg., 89.

der Armen- und Witwenpflege und die Krankenversorgung; über die Diakonen als kirchlich bestellte Assistenten beim Gottesdienste und der Almosenpflege, vgl. Διδαχή 14, 1; Ignatius ad Trall. 2, 3; Polyc. ad Phil. 5; Past. Herm. num. IX, 26, 2." Da für Belser die eucharistische Feier immer mit einem profanen Mahl verbunden war, so wurden die Diakonen, — es ist dies eine einfache Illation aus Belsers gegebenen Prinzipien — für den Agapendienst gewählt. Ist dem wirklich so?

Untersuchung. Lukas berichtet: „ἐν δέ . . . .“ Das überleitende δέ zeigt an, dass ein neues Faktum in der Urkirche erzählt wird[1]). Ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις deutet wohl auf eine allgemeine Zeitangabe, weist aber im Zusammenhang auf die Urzeit der Gemeinde hin[2]) und wird näher bestimmt durch den folgenden Genit. abs. πληθυνόντων τῶν μαθητῶν: Da die Zahl der Schüler sich immer mehrte[3]). Zudem scheint Lukas zum voraus einen Entschuldigungsgrund für die kommende Episode hinstellen zu wollen. Γογγυσμός bezeichnet ein Murren im Sinne von förmlicher Unzufriedenheit, die nicht offen aufzutreten wagt[4]). Urheber dieses Murrens sind die Ἑλληνισταί, nach der Sprache des N. T., die Juden, welche in der Fremde geboren und der griechischen Sprache sich bedienten, somit Juden aus der Diaspora[5]);

---

[1]) Ebenso hat er früher 3, 1: „Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον.“

[2]) Diese Einleitung findet sich auch 1, 15: „Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν εἶπεν.“

[3]) Wenn Dr. Bern. Weiss, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1893, 110 (T. und Unt. IX [3], 1893) bemerkt: „Das sehr bescheidene πληθυνόντων (Exod. 1, 20), rührt von einer Hand her, die von den Massenbekehrungen (2, 41. 4, 4. 5, 14) noch nichts wusste“, so hätte er doch bedenken sollen, dass das πληθύνω ganz am Platze war, weil die Massenbekehrungen in Jerusalem nicht mehr zu erwarten waren, und dass πληθύνω am besten eine ständige, tägliche Vermehrung der Gemeinde bezeichnet. Interessant, dass gerade seine Belegstelle (Exod., 1, 20) für unsere Deutung spricht. Es heisst nämlich dort, trotz dem Widerstreben Pharaos hätten sich die Hebräer vermehrt, natürlich keine Massenvermehrung, sondern langsame, aber tägliche Vermehrung. Lukas hat offenbar hier das tägliche Vermehren im Auge, deshalb das einfache πληθύνω. Vgl. dazu Apg., 5, 14; 6, 7; 7, 17; 9, 31; 12, 24.

[4]) Grimm, Lexikon [4], 82: „indignatio clandestina, quæ non palam profertur“; was von den Aposteln verpönt wird. I. Petr., 4, 9: „φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ.“ Vgl. ad Philipp., 2, 14; Exod., 16, 7 ff; Sap., 1, 10.

[5]) Ebd. a. a. O. 142: „ab ἑλληνίζω, Græcorum mores et cultum imitor

während unter Ἑβραῖοι die in Palästina lebenden, das heimatliche Idiom sprechenden Juden verstanden werden[1]). Diese Hellenisten führt Lukas als Unzufriedene ein, indem er mit παρεθεωροῦντο die Ursache dieser Unzufriedenheit und dieses Murrens angibt im Sinne von: übersehen, vernachlässigt, zurückgesetzt werden. Dies geschah ἐν τῇ διακονίᾳ. Während nach Grimm[2]) διακονία hauptsächlich die Dienstleistung derjenigen bezeichnet, welche die Aufträge oder Befehle anderer vollführen, so wird das Wort bald für die auf göttliche Autorität zurückführende Lehrverkündigung gebraucht[3]), bald auch für Dienstleistung der christlichen Nächstenliebe[4]), bald auch für Tischbedienung[5]). In letzterem Sinne gebraucht Lukas διακονία und διακονεῖν bei Schilderung von Marthas Beschäftigung in Bewirtung des Heilandes[6]). Auch an unserer Stelle ist διακονία in erster Linie im Sinne von: Bewirtung, Bedienung bei Tische zu verstehen. Dies geht deut-

---

vel græco sermone utor. Hellenista i. e. qui Græcorum mores et instituta aut cultum imitatur, et græco sermone utitur; dic. in N. T. de Judæis apud exteros natis et græce loquentibus.“ Vgl. Act., 9, 29; 11, 20. Vgl. auch Schürrer, Geschichte, I ³ und ⁴, 187—190 über den Einfluss des Hellenismus auf das Judentum; II ³, 42—67 über den Hellenismus im jüdischen Gebiete selbst.

[1]) Grimm, a. a. O. 113: „Arctiori sensu dicuntur Ἑβραῖοι ii, qui in Palæstina degentes linguâ patriâ, i. e. aramæa (i. e. hebræa, lingua hebraica, non autem illa, qua V. T. conscriptum est, sed singularis quædam aramææ occidentalis dialecti forma Jesu et apostolorum tempore inter Palæstinenses expressa, quæ præeunte Hieronymo a plerisque theologis chaldaica quin etiam syrochaldaica lingua perperam vocatur) utebantur, a quibus distinguuntur οἱ Ἑλληνισταί. Ueber die griechische Sprache bei den Juden Palästinas, vgl. Schürer, a. a. O. II ³, 63—67.

[2]) Grimm, a. a. O. 94: „διακονία, ministerium (Dienst, Dienstleistung), potissimum eorum, qui aliorum mandata peragunt.“

[3]) Ebd., a. a. O. 94: „eorum qui ex mandato Dei religionem inter homines nuntiant et promovent.“ II. Cor., 3, 7; Act., 1, 17, 25; 20, 24; 21, 19; Rom., 11, 13 etc.

[4]) Ebd. a. a. O. 94: „ministerium eorum, qui christianæ caritatis officia aliis præstant.“ I. Cor., 16, 15; Act., 2, 19. etc.

[5]) Ebd. a. a. O. 95: „ministerium eorum, qui cibos apparant et offerunt.“ Luc., 10, 40 (ut ap. Xen. occ. 7, 41).

[6]) Luc., 10, 40: „ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν. ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· Κύριε, οὐ μέλει σοι, ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλειπεν διακονεῖν“;

lich aus der Antwort der Apostel hervor: „Es will uns nicht gefallen, dass wir das Wort Gottes verlassen und Tische bedienen [1]." Wir haben es also mit einer Mahlzeit und zwar einer täglichen (*καθημερινῇ*) Mahlzeit zu tun. Die aktiven Teilnehmer an dieser Mahlzeit waren *αἱ χῆραι αὐτῶν*, scl. *Ἑλληνιστῶν*. *χήρα* bedeutet (v. *χῆρος*) verwaist, entblösst, leer, *χηρεύω* (bin Witwe, Waise) [2] die des Mannes Entbehrende, die Witwe. Ob aber hier Witwe in ausschliesslichem Sinne zu verstehen ist, oder *χήρα* nach hebräischem Sprachgebrauch [3] als Sammelbegriff für Arme überhaupt gilt, lässt sich aus dem Worte selbst nicht bestimmen. Aus der Wahl der sieben Diakonen jedoch scheint eher letzteres der Fall zu sein, da es doch sehr unwahrscheinlich ist, dass in der Urkirche die Witwen so zahlreich gewesen, dass zu ihrem Dienste sieben Männer hätten bestimmt werden müssen. Sodann scheint man auch daraus, dass gerade Männer bestimmt wurden, schliessen zu können, dass nicht ausschliesslich Frauen unter den Begriff *χῆραι* fallen, weil es doch auch damals tüchtige Frauen genug

---

[1]) Dr. H. H. Wendt, die Apostelgeschichte [5], 141 schreibt zu *διακονεῖν τραπέζαις*: „Da nun aber die Mahlzeiten der Christen damals gemeinschaftlich waren, (s. Z. 2, 42; 2, 46), so ist höchst wahrscheinlich an die Versorgung mit Nahrungsmitteln bei den täglichen gemeinschaftlichen Mahlzeiten gedacht". Doch gerade das heimliche Murren und Klagen widerspricht seiner ganzen Auffassung. Da die Zurücksetzung gegen Wissen und Wollen der Apostel geschehen war, wie aus ihrem Verhalten und ihren Worten hervorgeht, so ist die Zurücksetzung und das heimliche Murren unverständlich, wenn eine gemeinsame Mahlzeit stattgefunden hätte; dann hätten die Apostel den Vorsitz geführt und jede Unordnnng wäre leicht bemerkt worden. Aber gerade die Klage der Witwen widerspricht auf das Bestimmteste einer Auffassung von gemeinsamen täglichen Mahlzeiten des ganzen Volkes. Wohl ist die *κλάσις τοῦ ἄρτου* täglich und zwar gemeinschaftlich (wenn auch in verschiedenen Hauskirchen) gehalten worden. Hier handelt es sich um ein tägliches Armenmahl, das aber nicht gemeinsam und in Anwesenheit der Apostel eingenommen wurde. Wir haben somit einen ausdrücklichen Beweis dafür, dass in der Urkirche mit der *κλάσις τοῦ ἄρτου* keine profane Mahlzeit verbunden war.

[2]) Dr. Walther Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, Göttingen 1905, 506.

[3]) Vgl. Vigouroux: Dictionnaire de la Bible, I, 1246: „Cette expression „la veuve et l'orphelin" n'est qu'une paraphrase pour signifier „les pauvres" en général, qui sont, en effet, désignés par le nom collectif 'anî, Lev., 19, 10 et 23, 22."

gab, die ihrem Geschlecht den Dienst der Diakonen geleistet hätten. Lukas lehnt sich also einfach an den hebräischen Sprachgebrauch an und versteht unter *χῆρα* die Armen und Notleidenden überhaupt. Das Murren unter den hellenischen Juden war somit wegen Bevorzugung der hebräischen auf Kosten der hellenistischen Armen entstanden. Es muss aber auch, was *διακονίᾳ καθημερινῇ* bezeugt, bereits eine geregelte Armenpflege in der Urkirche bestanden haben. Wie aber diese gestaltet war, berichtet Lukas nicht. Doch scheint aus allem hervorzugehen, dass jerusalemitische Leute diesen Dienst verwaltet haben. Denn das Murren der Hellenisten war gegen die Hebräer gerichtet, also, nach psychologischem Gang der Dinge, gegen die Hebräer als Ursache der Unzufriedenheit. Die Hebräer scheinen daher den Armendienst allein in den Händen gehabt zu haben; was auch eine interessante Variante des Kodex Beza zu bestätigen scheint, indem dieser Kodex zu *διακονία* hinzufügt *ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων*, während der Palimpsest von Fleury einen noch deutlicheren Text bringt: *ὅτι ἐν τ. καθ. διακ. αἱ χῆρ. τῶν Ἑλλ. ὑπὸ τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων παρεθεωροῦντο* [1]). Man hat nun daraus [2]) und besonders dass die sieben Gewählten alle hellenische Namen tragen [3]), behauptet, dass unter den hebräischen Christen bereits Diakone vorhanden gewesen seien und Lukas berichte hier nichts von Einsetzung des Diakonates. Dieser Schluss muss jedoch als verfehlt abgelehnt werden. Denn einerseits bedeutet oben das

[1]) Vgl. P. Rose, O. Præd., Les Actes des Apôtres [2], Paris 1905, 51.

[2]) So Belser, Beiträge zur Erklärung der Apg., Freiburg i. Br. 1897, 29. Allein in seiner Apostelgeschichte, 1905, 88 rektifiziert er seine frühere Ansicht dahin: „das *διακονεῖν τραπέζαις* besorgten vom Pfingsttage an nicht die Apostel selbst, sondern Gehilfen, nur war für die Besorgung dieses Geschäftes bis zu dem durch 6, 1 indizierten Zeitpunkt noch kein streng umgrenztes Amt vorhanden, vielmehr nahmen bis dahin die Apostel zur Erfüllung der bezüglichen Obliegenheiten Männer aus der Mitte der Hebräer; im Jahre 32 kommt es dann zur Einsetzung des Diakonats als eines eigentlichen kirchlichen Amtes.“ P. Rose, a. a. O. 51, behielt in seiner zweiten Ausgabe noch die alte Ansicht Belsers, der er sich angeschlossen hatte, bei.

[3]) P. Rose, a. a. O. 51: „Les 7 diacres ont tous des noms grecs; ils sont vraiment tous des héllenistes; Nicolas est même un hellène.“ Belser, Apg., 87, urteilt vorsichtiger: „Da nämlich die Gewählten alle *griechische* Namen haben, so möchte man schliessen, dass sie alle oder mindestens fast alle dem hellenistischen Teil der Gemeinde angehörten.“

διάκονος nichts anderes als Diener, Gehilfe, so dass nur der Schluss berechtigt ist: Es sind bereits Armenpfleger oder auch Armenpflegerinnen aus den Hebräern vorhanden; anderseits ist auch die Conclusio: die sieben Neugewählten tragen griechische Namen, also sind sie hellenistischen Ursprunges, total unrichtig. So ist z. B. der Cyreneer Simon ein Hellenist[1]), aber niemand wird den Schluss gelten lassen: Also sind alle, die Simon geheissen, Hellenisten, daher auch Simon Petrus. Die Namen der sieben Diakonen können ebenso gut hebräische Träger haben als hellenistische, man denke z. B. an Philipp den Apostel, der doch aus Bethsaida stammte[2]) und daher ein Hebräer war. Da jedoch Lukas nur bei einem Einzigen, nämlich bei Nikolaus, einem antiochenischen Proselyten (*Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα*), den hellenischen Ursprung beifügt, so möchte man eher schliessen, die Uebrigen seien Hebräer gewesen. Mag dem sein, wie ihm wolle, eines können wir aus der Zweckursache der Wahl entnehmen, dass die auserlesenen Männer, wenn nicht alle, so doch einige der griechischen Sprache mächtig gewesen und so den Klagen von Seite der Hellenisten abgeholfen wurde.

Das heimliche Klagen und Murren war zu den Ohren der Apostel gekommen. Sie finden die Klagen berechtigt und sind bereit, Abhilfe zu schaffen. Daher berufen sie eine Volksversammlung ein. Da *μαθητής* in der Apostelgeschichte immer im Sinne von „Christen überhaupt" genommen ist[3]) und *τὸ πλῆθος* die Gesamtmenge, die Gemeinde bezeichnet[4]), so übersetzt man am besten: Die Zwölf beriefen eine Gemeindeversammlung ein. Dieser Versammlung legten sie die eingegangenen Klagen vor, indem sie sprachen: „*οὐκ ἀρεστόν ἐστιν.*" Man hat aus dem *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν* = es ist nicht billig, schliessen wollen, dass bis jetzt die Apostel sich selbst mit der Tischbedienung beschäftigt hätten; allein mit Unrecht. Denn einmal hätte sich das Murren direkt gegen die Apostel gerichtet und nicht gegen die Hebräer;

---

[1]) Mt., 27, 32; Mk., 15, 21; Luk., 23, 26.

[2]) Joh., 1, 44.

[3]) Grimm, Lexikon [4], 268: „in actibus apostolorum *οἱ μαθηταί* sunt quicunque Jesum Messiam profitentur, Christiani." Vgl. 6, 1, 17; 9, 19; 11, 26.

[4]) Ebd. 360: „*τὸ πλῆθος* c. articulo = totus numerus, tota copia, cœtus." Vgl. 15, 30; 23, 7.

sodann liegt im gesamten Kontext der Rede gar kein Grund zu dieser Annahme vor. Es ist nicht billig, sagen sie einfach zum versammelten Volke, dass wir das Wort Gottes, d. h. die Verkündigung desselben verlassen, um *διακονεῖν τραπέζαις*. Von einem bereits geleisteten Dienste ist hier nicht die Rede. Doch scheint in dem *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν* der Gedanke zu liegen, dass unter dem Volk Stimmen laut geworden waren, die Apostel sollten selbst das *διακονεῖν τραπέζαις* an die Hand nehmen. Dem gegenüber sprechen die Apostel die Unmöglichkeit der Erfüllung eines solchen Verlangens aus, da ihre erste Pflicht das *κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει*, die Verkündigung des Gotteswortes sei, wie der göttliche Meister vor seiner Himmelfahrt ihnen befohlen hatte[1]. Diesem Gebote können und dürfen sie nicht untreu werden und statt dessen das *διακονεῖν τραπέζαις* übernehmen. Auf dies scheint das *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν* hinzuweisen.

Was haben wir nun unter *διακονεῖν τραπέζαις* zu verstehen? Im Lukas-Evangelium[2] bedeutet vorerst *τράπεζα* den eigentlichen Tisch, auf den die Speisen zum Essen gelegt wurden, während in der Apostelgeschichte *τράπεζα* Metonymie für die Speise selbst ist. Im Kapitel 16 spricht Lukas vom Kerkermeister zu Philippi: „Und er führte sie (Paulus und Silas) hinauf in seine Wohnung und setzte ihnen eine Mahlzeit vor (*παρέθηκεν τράπεζαν*)[3].“ Hier

---

[1]) Mk., 16, 15; Mt., 28, 19.

[2]) Luk., 16, 21, in der Geschichte des reichen Prassers, wo Lukas vom armen Lazarus berichtet: er wünschte sich von den Abfällen zu sättigen, die von dem Tische des Reichen fielen, aber niemand gab sie ihm: „*καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου*· Vgl. auch Luk., 22, 21, 30; Mt., 15, 27; Mk., 7, 28. Schegg, Biblische Archeologie, Freiburg i. Br. 1887, 35, bemerkt dazu: „Da sich der Hebräer den Tisch immer in Verbindung mit dem denkt, was sich darauf befindet, mit der Speise, so dass er (wie unser „Mittagstisch“ u. s. w.) auch für das vorgesetzte Mahl (Ps. 69, 23) steht, hat sich die älteste Bezeichnung schulhan „das Hingebreitete“ forterhalten, obgleich an die Stelle der Matte oder Bodendecke längst der Tisch von Holz getreten war, während das griechische *τράπεζα*, der Vierfuss, schon von der Gestalt hergenommen ist . . . Er (der Tisch) wurde in der Regel gleichzeitig mit dem Mahle her- und weggetragen, wenn nicht der Herd zugleich Tisch oder ein eigener Speisesaal zubereitet war. Die ursprüngliche und gewöhnliche Form war die eines Viereckes.“

[3]) Apg., 16, 34.

kann doch offenbar unter τράπεζαν nichts anderes als Speise oder Mahlzeit verstanden sein. Somit dürfen wir schliessen, dass τράπεζα an unserer Stelle ebenfalls Speise, Mahlzeit bedeutet; was seine Bestätigung findet in διακονεῖν, das Lukas, wie wir früher gesehen, oft im Sinne von: bedienen, bewirten gebraucht. Die Apostel wollen die Verkündigung des Wortes Gottes nicht verlassen, um sich mit der Speisebewirtung, Speiseversorgung der Armen abzugeben. Dafür soll die Menge sich nach sieben Männern umsehen (ἐπισκέψασθε), die von gutem Rufe, voll Geistes und der Weisheit sind[1]). Diese sieben Männer werden für die Verwaltung der Armenpflege vorgeschlagen, während die Apostel sich dem Gebete und der Verkündigung des Wortes: τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου widmen wollen[2]). Die Rede findet Beifall. Die Volksmenge stellt sieben Männer vor. Die Apostel legen ihnen zum Zeichen der Vermittelung einer Amtsgewalt und Amtswürde unter Gebet die Hände auf[3]), und Ruhe und Frieden ist in der Urkirche wieder eingekehrt.

Eine letzte aber wichtige Frage bleibt noch übrig. Ist unter dem Amt der Diakone, das sich in erster Linie mit dem διακονεῖν τραπέζαις beschäftigen soll, ein Dienst bei gemeinsamer Mahlzeit der Witwen oder private Speiseversorgung zu verstehen? Das διακονεῖν τραπέζαις legt ein gemeinsames Mahl nahe, während die Klage selbst, die Vernachlässigung der hellenistischen Armen, eher gegen gemeinsames Mahl spricht, da das Uebersehen bei einem gemeinsamen Mahle nicht so leicht gewesen, während bei privater Speiseversorgung die hebräischen Armen leicht bevorzugt werden konnten. Wollen wir beiden Gründen gerecht werden, so müssen wir beides miteinander vereinigen. Wir haben

[1]) Dass gerade sieben Männer gewählt wurden, lag in der damaligen rabbinistischen Auslegung von Deut., 16/18, wonach in jeder Ortschaft eine Sieben-Männer-Behörde eingesetzt werden musste. Vgl. meinen Artikel: Zur Siebenzahl der Diakone in der Urkirche zu Jerusalem, Biblische Zeitschrift VII (1908), 49. Neuestens fand diese meine Ansicht volle Anerkennung in der Zeitschrift: Rassegna Gregoriana, VIII (1909), 15.

[2]) Hier ist unter προσευχή „sicher hauptsächlich das liturgische Gebet, die Feier der hl. Eucharistie, dieses Gebet per eminentiam (vgl. 2, 42; 13, 2)“, wie Dr. Belser (Apg., 87) sagt, zu verstehen. Zudem scheint Belsers Ansicht noch dadurch verstärkt zu werden, dass προσευχή in 2, 42 so eng mit der κλάσις verbunden ist.

[3]) Vgl. Belsers (Apg., 88) treffliche Ausführung.

somit eine gemeinsame Mahlzeit, an der die Armen sich gütlich tun konnten und nach der Mahlzeit eine Unterstützung, sei es nun an Speise oder Geld, für die Bedürfnisse zu Hause. Kranke, die nicht zum Mahle erscheinen konnten, werden speziell versorgt worden sein. In diesen Armendienst hatten nun die Diakone einzutreten. Dass den Diakonen andere Personen, besonders die früheren Armenpfleger und -Pflegerinnen behilflich gewesen, wird wohl kaum bezweifelt werden. Allein diese alle standen unter Aufsicht und Leitung der Diakone, was auch Lukas andeutet mit dem feingewählten Worte: *οὓς καταστήσομεν*: diese stellen wir der Armenpflege voran [1]). Die von Lukas später geschilderte Tätigkeit eines der Gewählten bestätigt zudem diese Auffassung voll und ganz. Wenn Lukas schreibt [2]): „Stephanus aber, voll Gnade und Kraft, tat grosse Wunder und Zeichen im Volke“ und darauf seine gewaltige Predigt schildert, so scheint die Armenpflege ihm noch Zeit genug gelassen zu haben, an der Ausbreitung der Kirche behilflich zu sein. Sind nämlich die Diakone nur mit der Oberleitung und Oberaufsicht bei der Armenpflege betraut gewesen, während sie die näheren Arbeiten durch die früheren hebräischen Gehilfen, die vielleicht durch hellenistische noch vermehrt wurden, verrichten lassen, so begreifen wir ihre weitere Tätigkeit leicht. Die Amtsgewalt der Diakone erstreckt sich demnach vorerst auf die Armenpflege, näherhin auf die Oberleitung derselben. Es musste gesorgt werden für gerechte Verteilung der Almosen und für das gemeinsame Armenmahl. Von Dienstleistungen bei Feier der hl. Eucharistie sagt Lukas nichts, ebensowenig von Agapen im Sinne von Mahlzeit in Verbindung mit Eucharistiefeier. Im Gegenteil. Lukas scheint letzteres geradezu auszuschliessen, da er die Apostel sprechen lässt, es gezieme sich nicht für sie, die Tische zu bedienen. Die Apostel wollen bei der Mahlzeit nicht zugegen sein. Sind aber die Apostel beim Armenmahle nicht zugegen, so ist

[1]) Grimm, Lexikon [4], 218: „*καθίστημι*, præficio aliquem rei (curandæ).“

[2]) Apg., 6, 8: „*Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ.* Die weitere Wirksamkeit der übrigen Diakone kann jedoch nicht als Beweis herangezogen werden, weil durch die, mit dem Tode des Stephanus beginnende grosse Verfolgung die neugeordnete Armenpflege in Jerusalem gestört wurde. Vgl. 8, 1.

jede mit dem Mahl verbundene Eucharistiefeier zum vornherein ausgeschlossen; denn niemand wird annehmen, dass in der Urkirche, ausser den Aposteln, irgend jemand anders die Feier der hl. Eucharistie vorgenommen habe. Ob dieses Armenmahl irgend einen speziellen Namen getragen, und wenn dies der Fall gewesen, wie dieser Name gelautet, sagt die Quelle nicht. Ebenso liegt kein solider Grund für irgend eine Hypothese vor.

Resultat. Als *Endresultat* unserer Untersuchung ergibt sich folgendes: In der Urkirche wurde ein tägliches Armenmahl abgehalten, dessen Leitung und Ueberwachung die Hauptsorge der sieben gewählten Diakone war. Dass mit diesem Armenmahl eine Eucharistiefeier verbunden gewesen, dafür liegt im Text auch nicht die geringste Andeutung; wohl aber dafür, dass jede Eucharistiefeier vom Armenmahl ausgeschlossen war. Mit diesem letzten Text der Apostelgeschichte verstummt jede weitere Nachricht. Erst in den sechziger Jahren erhalten wir neuen Aufschluss über das Leben der Urkirche in Jerusalem, soweit dies in unserer Frage in Betracht kommt, somit etwa 30 Jahre nach den oben geschilderten Ereignissen. Die Quelle, der wir diese Nachricht entnehmen, bildet der Judasbrief.

III. KAPITEL.

Judasbrief.

Vers. 12—14.

Kurz vor Zerstörung Jerusalems[1]) richtete Judas, der Apostel und Bruder des Jakobus, ein Schreiben an die Judenchristen in Palästina[2]), speziell an die Urgemeinde in Jeru-

[1]) F. Maier, der Judasbrief, Freiburg i. Br. 1906, 123 fasst seine eingehende Untersuchung über die Abfassungszeit des Judasbriefes in die Worte zusammen: „Für die Entstehung des Jud. bleiben als an sich praktikable Datierungen übrig die Jahre ca. 66 bis ca. 64; für II. (Petr.) 67—65 (64), für I. Petr. (63—64). Wegen Jud. 17 haben die erst stehenden, späteren Daten den Vorzug; auch ist sehr wahrscheinlich, dass Jud. ungleich näher bei II als bei I liegt.“

[2]) Ebd. a. a. O. 173: „Mit der judenchristlichen Bestimmung ist die palästinensische von selbst gegeben . . . die judenchristliche (palästinensische) Adresse wird von den meisten neueren katholischen Forschern verfochten

salem[1]. Zwar hat die Kritik diesem Schreiben, wie Maier bemerkt[2], „scharf zugesetzt, allein ohne Grund. Abgesehen von äussern Momenten, „erweist sein ganzer innerer Charakter den Brief *unzweifelhaft als echt*" (Bleek[4], 727); ihn verwerfen auf Grund der in diesem Teile beleuchteten Argumente wäre ein Zeichen voraussetzungsvoller Pseudokritik, die Frage unentschieden lassen, käme einem Verzicht gleich." In diesem unzweifelhaft echten Briefe lesen wir:

12. *Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινά, ἄκαρπα, δὶς ἀποθανόντα, ἐκριζωθέντα,*	Diese sind es, die in euern Agapen die Felsenriffe (sind), auf freche Weise mit euch köstliche Tafel haltend, sich selbst nährend; (sie sind) wasserleere Wolken, von jedem Wind umhergetrieben; (sind) herbstliche Bäume, fruchtleere, zweimal abgestorbene, entwurzelte; (sind) schäu-
13. *κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.*	mende Wellen des Meeres, ihre eigenen Schandtaten ausspeiende; sind umherirrende Sterne, denen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit aufbewahrt ist.

(Rampf, [L. Langen], Bisping, Kaulen, Seisenberger, Schäfer, Gutjahr[2] 390, Belser, Ermoni (1906), Schwienhorst) sowie von den Protestanten Keil 289, Spitta 301 (Harnack) Zahn, vgl. früher Herder, Hasse, Schmid, Credner, Gelpke (bei Ersch-Gruber, II, 26, 417, 419), Augusti, Arnaud 94, Wiesinger 176, Gran (Entw.-Gesch. d. ntl. Schrifttums, II, 239), Lecker u. a.

[1]) Belser, Einleitung, 682: „Die Adresse klärt uns wegen der allgemeinen Fassung, wonach der Brief an die für Christus im Glauben Bewährten oder an die Glaubenstreuen gerichtet ist, nicht hinlänglich über die Bestimmung desselben auf. Da indes der Auctor den Titel „des Jakobus Bruder" für besonders geeignet hält, um sich seinen Lesern kenntlich zu machen, so müssen es Leser bezw. Gemeinden gewesen sein, welche den Jakobus als ausgezeichnete Autorität anerkannten und verehrten, was in besonderer Weise bei den judenchristlichen Kirchen in Palästina, speziell der Urgemeinde in Jerusalem zutraf."

[2]) Maier, der Judasbrief, 79. Die zitierten Worte bilden das Resultat des ersten Teiles dieser Schrift: die Echtheit des Judasbriefes.

Auch um diese kleine Stelle hat sich ein ganzer Kreis von Ansichten gebildet, was um so begreiflicher ist, als hier das Wort Agape zum ersten Mal wirklich bezeugt wird; so schreibt F. X. Kraus[1]: „Der Ausdruck (Agapen) kommt zuerst vor im Briefe Judä 12 für jene in der ältesten Zeit des Christentums von der Feier der hl. Eucharistie unzertrennlichen Liebesmahle, wie sie in der apostolischen Gemeinde täglich begangen wurden.“ Ihm stimmt Keating bei, indem er hier die gleichen Missbräuche (Vermengung der hl. Gestalten mit dem irdischen Gastmahl) sieht, wie im Korintherbrief[2]. Auch Leclercq sieht hier einen Beweis für seine Agapen oder eucharistischen Totenmähler[3]: „Le dernier texte que nous rencontrons parmi les écrits des apôtres ayant trait au souper funèbre eucharistique est l'épitre de saint Jude. . . . Ce que notre dernier texte nous apprend de plus intéressant, c'est le nom que, dès lors, on donnait au repas de corps qui précédait la consécration eucharistique, ce n'est ni le silicernium, ni le „sussite“, ni le souper orgéonique, le nom adopté était des plus heureux, on appela ces soupers fraternels

---

[1]) Kraus, in seiner Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, I, 25.

[2]) Keating, the agapé, 50: „And these difficulties and abuses are further emphasized in the later and express references to the Agapé in the Epistle of St. Jude, and the second Epistle of St. Peter.“

[3]) Leclercq, im Dictionnaire d'archéologie chrétienne, I, 788. Auch die akatholischen Forscher finden in unserem Texte die erstmalige Benennung des Liebesmahles. So Th. Zahn, Einleitung, II. 77: „Dies zeigt sich schon an der Art, wie sie (die Libertinisten) sich bei den Agapen benehmen. Ohne Scheu vor der Heiligkeit solcher Mahlzeiten betrachten sie dieselben als Schmäuse und denken nur daran, sich selbst einen möglichst reichlichen Anteil an den Speisen und Getränken zu verschaffen. Aber allerdings sollen die Leser, die jene noch an ihren Agapen teilnehmen lassen, wissen, dass es mit Schmutz befleckte Leute sind, welche sich mit ihnen an den Tisch des Herrn setzen, welche darum auch an den Agapen nicht reinen Herzens, sondern mit unzüchtigen Gelüsten im Herzen und in den Blicken teilnehmen. — Ebenso Hoffmann das Abendmahl, 183: „wir kennen ihn (den Namen Agape) noch aus dem Judas und dem davon abhängigen zweiten Petrusbrief, wo gesagt ist, das die Häretiker, offenbar libertinistische Gnostiker, wie die Karpokratianer, durch ihre Schwelgerei die Liebesmähler der Christen entweihten. Die hier vorausgesetzte Teilnahme der Irrlehre am Abendmahl war ihnen leicht möglich, da ja dieses, wenn die Gemeinde gross war, in kleinern Kreisen gefeiert wurde, also trotz seines kultischen Charakters mehr eine Privatfeier war.“

des „agapes“, d'un mot grec qui voulait dire „affection“. Ihm gegenüber schreibt Batiffol[1]), nachdem er vorerst durch Analogie des zweiten Petrusbriefes mit unserem Text die Leseart ἐν ταῖς ἀγάπαις in Frage gestellt: „acceptons ἀγάπαις comme la leçon la plus plausible et supposons que la seconde épître de saint Pierre a voulu dire autre chose que l'épître de saint Jude; — il restera à se demander si le terme ἀγάπαι de Jude désigne nécessairement un repas. . . . Et ici le mot amour signifierait l'ensemble des fidèles, au milieu de qui ces impies sont des pierres de scandale. On ne comprendrait pas, étant donnée la généralité des avertissements de l'épître, qu'il fût fait mention d'un désordre aussi particulier que celui que causeraient ces impies agapes. Concluons: il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament.“ So die Kontroverse. Da aber der Text unserer Stelle bestritten ist, so muss die Untersuchung vorerst versuchen, den Text sicher zu stellen, sodann sind die im Briefe behandelten ἀσεβεῖς zu bestimmen, um endlich nach diesen Untersuchungen das Wesen dieser ἀγάπαι zu erforschen.

Textkritik. Was den Text betrifft, so sind die Worte ἐν ταῖς ἀγάπαις in Frage gestellt worden, da die beiden Codices: Alexandrinus (A) und Ephræmi rescriptus (C) nebst einigen Minuskel-Handschriften[2]) ἀπάταις für ἀγάπαις bieten. Allein die Leseart ἐν ταῖς ἀγάπαις ist der Leseart ἐν ταῖς ἀπάταις unbedingt vorzuziehen. Denn erstens ist ἐν ταῖς ἀπάταις viel zu wenig bezeugt, da nur zwei Majuskel- oder Unzialhandschriften diese Leseart besitzen, während alle andern ἐν ταῖς ἀγάπαις haben, so ℵ B, D, F, G u. a.[3]). Sodann bieten nach Tischendorfs Zeugnis[4]) *alle* Versionen ἀγάπαι. Ebenso lasen ἐν ταῖς ἀγάπαις: Theophilus von Antiochien († 182), Luzifer († 370—371), Didymus († ca. 395), Augustinus († 430), Palladius (vor der Mitte des 5. Jahrhunderts) etc.[5]). Dazu kommt die äussere Autorität der Textkritiker selbst. So erklärt Dr. Ernst Kühl in der sechsten Auflage seines Kommen-

---

[1]) Batiffol, Etudes d'histoire [4], 292.

[2]) Vgl. Dr. E. Kühl, die Briefe Petri und Judæ [6], Göttingen 1897, 320.

[3]) Vgl. Tischendorf, Novum Testamentum Græce [7]. Lipsiæ 1859, 239: „ἐν ταῖς | ἀγάπαις C. B. G. K. al longe pl.“

[4]) Ebd. a. a. O. II. 239 „vv. omn.“

[5]) Vgl. Tischendorf, a. a. O. II. 239: „vv. omn.“

tars[1]): „ἀπάταις für ἀγάπαις ist durch A, C, min. ungenügend bezeugt.“ R. Ch. Bigg hält in seinem Kommentar[2]) unsere Leseart unbedingt für die richtige: „ἀγάπαις is undoubtedly the right reading.“ Ebenso haben sich alle neueren textkritischen Herausgeber des Neuen Testamentes für die Leseart ἐν ταῖς ἀγάπαις entschieden, so Tischendorf[3]), B. Weiss[4]), E. Nestle[5]), Fr. Brandscheid[6]), P. Hetzenauer[7]), Alhord[8]), A. Crampon[9]) u. a. m.

Gestützt auf diese Beweise, kann ἐν ταῖς ἀγάπαις nicht mehr fraglich sein. Wir kommen zur zweiten Untersuchung, zur Bestimmung der ἀσεβεῖς.

Was haben wir unter ἀσεβεῖς zu verstehen? Fr. Maier hat die Bestimmung der ἀσεβεῖς einer gründlichen Untersuchung unterzogen und so wird es zu unserm Zwecke genügen, einiges aus seiner Beweisführung hier wiederzugeben. Er schreibt zur positiven Bestimmung der ἀσεβεῖς[10]): „Als Programmvers wurde oben (S. 4) V. 4 hervorgehoben; tatsächlich haben wir hier den ganzen Brief (und damit auch die Irrlehrercharakteristik) in nuce. Die zwei, das allgemeine ἀσεβεῖς differenzierenden Grundübel der Verführer sind danach: a) die ἀσέλγεια (Ausschweifung, Unzucht — Libertinismus) und b) das ἀρνεῖσθαι des μόνος δεσπότης

---

[1]) Kuhl, a. a. O. 320.

[2]) R. Ch. Bigg, A critical and exegetical commentar on the epistles of St. Peter and St. Jude, Edimbourg 1901, 333. Ebenso R. Edw. Hayes Plumptre, im Dictionary of christian antiquities, 40: „The balance of textual authority inclines in favour of ἀγάπαις rather than ἀπάταις.“ Desgleichen A. Plummer, The expositor's bible. The general epistles of St. James and St. Jude, London 1899, 427: „We have here ἐν ταῖς ἀγάπαις . . σπιλάδες; but in II. Petr., II, 13 σπίλοι . . . ἐν ταῖς ἀπάταις (with ἀγάπαις, as a various reading probably taken from this passage).“

[3]) Tischendorf, Novum Testamentum Græce ⁷, Lipsiæ 1859, 239.

[4]) B. Weiss, die katholischen Briefe, Text kritische Untersuchungen und Textherstellung, Leipzig 1892, 226 (T U. VIII. Heft 3).

[5]) E. Nestle, Novum testam. græce, Stuttgart 1898, 610.

[6]) Fr. Brandscheid, Nov. test. græce et latin., Friburgi 1901, II, 56.

[7]) P. Hetzenauer, O. C. N. Test. græc. et lat., Oeniponte, 1898, II, 311.

[8]) Alford, The Greek Testament, London 1862, IV, 536.

[9]) A. Crampon, La sainte Bible, traduction d'après les textes originaux, Paris 1904, N. T 293: „Ils sont des écueils dans vos agapes, où ils font bonne chère.“

[10]) Fr. Maier, der Judasbrief, 5.

κ. κ. ἡ Ἰ. Χρ. (Läugnung der zentralen Herrschaftstellung Christi — Antinomismus). Diese beiden konstitutiven Elemente der ἀσεβεῖς ziehen sich durch den ganzen Brief hindurch." Es ist daher ἀσεβεῖς ein Sammelname für antinomistische Libertinisten der Praxis, was auch bis in die neuere Zeit die traditionelle Auffassung der ἀσεβεῖς gewesen ist[1]), während die heutigen Hyperkritiker unter ἀσεβεῖς teils Karpokratianer, teils Archontiker oder Markosier, teils dualistische Gnostiker des zweiten Jahrhunderts verstehen. Die weiteren Verzweigungen dieser Ansichten, sowie deren Wiederlegung bietet Maier[2]). Geben wir uns mit dem Hauptresultat seiner Untersuchung zufrieden. Die ἀσεβεῖς bilden die antinomistischen Libertinisten der Praxis, vor deren Treiben Judas die Christen warnen will. In V. 12 beschreibt er diese Libertinisten in folgender Weise: „Diese sind es, die in euern Agapen die Felsriffe (σπιλάδες)[3]) bilden, auf freche Weise (ἀφόβως), mit euch köstliche Tafel haltend[4]), sich selbst nährend, wasserleere, von jedem Wind umhergetriebene Wolken, herbstliche Bäume, fruchtleere, zweimal abgestorbene, entwurzelte, schäumende, ihre eigenen Schandtaten ausspeiende Wellen des Meeres, umherirrende Sterne, denen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit aufbewahrt ist."

Bestimmung der ἀγάπαι. In markiger Sprache zeichnet Judas die antinomistischen Libertinisten mit fünf Bildern, die auf die Leser des Briefes einen gewaltigen Eindruck machen mussten, und in denen sie das Treiben dieser Verführer deutlich vor Augen sahen. Das erste und uns allein interessierende Bild ist das der Felsenriffe, hergenommen aus dem Schiffmannsleben. Das ahnungslos dahinsegelnde Schiff stösst auf einen Felsenriff und geht zu Grunde. Ebenso geht es auch mit den Lesern des Briefes. Sie kommen ahnungslos in Verkehr mit den Libertinisten und gehen zu Grunde durch Aergerniss und Verführung. Denn die

---

[1]) Maier, der Judasbrief, 8.

[2]) Ebd. 8—21.

[3]) Grimm, Lexikon[4], 406: „σπίλας = scopus marinus, plur. trop. de hominibus, qui modo quo se gerunt alios ad peccandum inducunt, i. q. σκάνδαλα. Jud. 12."

[4]) Ebd. 420: „συνευωχέω una convivio excipio; pass. laute cum aliis epulor."

σπιλάδες sind ein Bild des Aergernisses, wie dies den Orientalen geläufig gewesen. So schreibt Petrus in seinem I. Briefe (2, 7) von einem „λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου“, von einem Steine des Anstosses und einem Felsen des Aergernisses.“ Ebenso Paulus im Römerbrief (9, 33). Wann haben nun diese Aergernisse besonders stattgefunden? Ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν. Ausser unserer Stelle gebraucht Judas noch zweimal das Wort ἀγάπη. Vorerst im zweiten Vers: „ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.“ (Gottes) Erbarmen und Friede und Liebe möge euch zu Teil werden. Sodann im V. 21: „ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε“, bewahret euch selbst in der Liebe Gottes. Ἀγάπη bezeichnet daher Liebe nach dem Sprachgebrauch des Judas, somit scheint auch unsere Stelle ἐν ταῖς ἀγάπαις im Sinne von Liebe in abstracto bestimmt werden zu müssen, wenn nicht Text und Kontext das abstrakte ἀγάπη näher erklären. Betrachten wir vorerst das Wort selbst. Judas schreibt ἐν ταῖς ἀγάπαις. Während er oben das artikellose ἐν ἀγάπῃ θεοῦ gebraucht, setzt er hier den Artikel und wendet den Plural an. Zwar ist der Plural abstrakter Ausdrücke wie im Griechischen überhaupt, so im Neuen Testament und besonders bei Judas [1]), nichts Unbekanntes, dient aber zur Bezeichnung der einzelnen konkreten Erscheinungsformen [2]). Weist somit schon der Plural auf ein konkretes Liebesfaktum hin, so tut dies ebenfalls der Artikel: ἐν ταῖς ἀγάπαις. Der Artikel kann hier nicht generisch sein, da dem ἐν ταῖς ἀγάπαις kein anderes Genus gegenübergesetzt ist, er ist daher individuell zu nehmen, d. h. er hebt ein bestimmtes Individuum aus dem Genus heraus, hat somit, wie der Artikel überhaupt, anaphorischen Sinn, da eine Rückbezeichnung auf etwas bereits Bekanntes, oder als Bekanntgesetztes stattfindet [3]). Daher weist ἐν ταῖς ἀγάπαις auf

[1]) Vgl. z. B. V. 8 „δόξας“, v. 13 „αἰσχύνας“ u. s. w. Doch gerade das abstrakte δόξας weist auf die konkrete Majestät Gottes hin und αἰσχύνας auf die konkreten bekannten Schandtaten der Libertinisten (τάς ἑαυτῶν αἰσχύνας).

[2]) Vgl. Blass, Grammatik [2], 87: „Der Pluralis abstrakter Ausdrücke findet sich in einer uns fremden Weise im Griech. nicht nur bei Dichtern, sondern auch in der gehobenen Prosa nicht selten, um die einzelnen, konkreten Erscheinungsformen zu bezeichnen. Auch das N. T. hat zuweilen dergleichen, Mt. 15, 19; 1. Cor. 7, 2; *Judas 13.* etc.“

[3]) Ebd. 148, 4.

ein bestimmtes, individuelles, wohlbekanntes Faktum des generischen Begriffes ἀγάπη hin. Was dies für ein konkretes Liebesfaktum gewesen, erklärt Judas deutlich mit dem folgenden: „οἱ .... σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες“: Diese sind die Felsenriffe, Aergernisgeber (in euern Agapen), indem sie mit euch auf freche Weise köstliche Tafel halten, sich selbst nähren [1]), ihren eigenen Bauch pflegen. Da Judas ἐν ταῖς ἀγάπαις zu einem konkreten, wohlbekannten Faktum stempelt, bei dem die Libertinisten Aergernis gaben durch ihr freches, egoistisches Speisen, so bestimmt der Text selbst das unbestimmte ἐν ταῖς ἀγάπαις zu einer bestimmten Liebesmahlzeit mit Namen Agape; was auch die Varianten, wie die Vulgata bestätigen.

Erstere, Alexandrinus (A) und Ephræmi rescriptus (C) bringen für ἐν ταῖς ἀγάπαις, ἐν ταῖς ἀπάταις ὑμῶν, in euern Ergötzlichkeiten [2]). Diese Ergötzlichkeiten werden durch den Context zu einem Mahle näher bestimmt und so verstanden A und C unter ἀπάταις ein zur Freude und zum Vergnügen abgehaltenes Mahl. Noch deutlicher erklärt sich die Vulgata, indem sie einfach die Sache für den Namen bringt: „hi sunt in epulis“. Judas spricht somit von Gastmählern, die den Namen Agape tragen und die er mit ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν seinen Lesern vor Augen führt, weil eben bei den Lesern diese Gastmähler veranstaltet wurden. Die nur von A bezeugte Leseart αὐτῶν kann das ὑμῶν nicht erschüttern [3]). Da Judas absichtlich ὑμῶν wählt und sein Brief für die ganze Gemeinde bestimmt ist, so lässt ὑμῶν durchscheinen, dass diese Agapen offiziell von der ganzen Gemeinde veranstaltet wurden. Die Adressaten des Briefes sind, wie wir oben gesehen, in der Urkirche zu Jerusalem und erst in zweiter Linie in den andern christlichen Gemeinden Palästinas zu suchen. So werden durch den Judasbrief für die Urkirche zu Jerusalem gemeinsame Gastmähler bezeugt. Diese Gastmähler tragen den Namen Agape und werden von Judas als seinen Lesern unter diesem Namen bekannt vorausgesetzt.

Aber auch der eigentliche *Charakter* dieser Gastmähler lässt sich aus dem Text noch annähernd bestimmen. Es war, wie

---

[1]) Grimm, Lexikon [4], 367.

[2]) Vgl. Pape, Griech.-Deutsches Handwörterbuch [3], I, 282.

[3]) Vgl. Tischendorf, Novum Testamentum Græce [7], II, 239.

aus dem Namen hervorgeht, ein Mahl, bei dem die Liebe vor allem sich zeigte. Da aber die Liebe sich vor allem im Werke, d. h. im Almosen zeigte, so scheint bei dieser Mahlzeit das Almosen eine grosse Rolle gespielt zu haben, was sich leicht versteht, wenn wir annehmen, dass die Reichen den Armen eine Mahlzeit bereiteten, an der dann Reich und Arm miteinander speisten, wie dies aus dem *συνευωχούμενοι* hervorgeht. Dies alles wird bestätigt durch den von Judas den Libertinisten gemachten Tadel: *ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*. Das vorangestellte und getadelte *ἑαυτοὺς* weist darauf hin, dass der Zweck der Mahlzeit nicht darin lag, den eigenen Bauch zu pflegen, sondern jemand anders zu nähren, dem gegenüber man die Liebe erzeigte. Wer kann dies aber anders gewesen sein, als die Armen, die gerade durch diese Mahlzeit unterstützt wurden? Der erste Charakter dieser Mahlzeiten, der Agapen, liegt somit in einer gemeinsamen von den Reichen den Armen bereiteten Mahlzeit und gerade wegen dieser Liebe wurde die Mahlzeit *ἀγάπη* oder Liebesmahl genannt.

Der zweite Charakter der Mahlzeit liegt in den *σπιλάδες*. Die Libertinisten bildeten bei diesen Agapen die Felsenriffe, an denen das Lebensschifflein mancher Christen scheiterte, da die Libertinisten auf freche Weise mitschmausten und ihrem eigenen Bauche fröhnten. Dass dieses Mitessen und egoistische Schmausen von Seite der Libertinisten der einzige Grund gewesen, warum mancher Christ und manche Christin im Glauben und in den Sitten Schiffbruch gelitten, wird doch niemand annehmen. Nein, der Grund des Aergernisses war ein anderer. Die Libertinisten zogen nämlich als Wanderprediger herum [1]) und suchten, wo immer sie Gelegenheit fanden, ihre libertinistischen Ideen unter die Christen zu streuen. Bei den Agapen sehen wir sie ebenfalls ihre Theorien entwickeln, daher die Warnung von Seite des Apostels. Doch gerade diese Warnung deutet noch auf etwas anderes hin. Warum warnt Judas die Christen vor den Libertinisten gerade bei den Mahlzeiten? Der

[1]) Zahn, Einleitung, II, 79: „Sie sind also ... Lehrer, welche nicht durch ihr böses Beispiel, wodurch kein Lohn zu erwarten wäre, sondern durch Vortrag ihrer libertinistischen Theorie die Gemeindeglieder zu gleicher Theorie und Praxis zu verleiten suchen."

Grund kann doch nur darin liegen, weil eben die Libertinisten hauptsächlich bei den Agapen ihre verderblichen Lehren zu verbreiten suchten. Dies scheint aber gerade darauf hinzudeuten, dass den Libertinisten bei diesen Gastmählern vor allem die Lehrtätigkeit offen stand. Warum dem also war, sagt der Text nicht. Ziehen wir jedoch das unten behandelte Korinthermahl zu Hilfe, so erklärt sich die Sache leicht. In Korinth hatten die Pneumatiker im zweiten Teil des Mahles das Recht, öffentlich aufzutreten. Nehmen wir nun das gleiche Faktum für die Agapen in der Urkirche an, so erklärt sich das ganze Verhalten der Libertinisten von selbst. Sie spielen die Pneumatiker und beansprechen als solche das Recht, bei den Agapen der Gemeinde öffentlich aufzutreten. Daher das schroffe *ἀφόβως*, auf freche, inkompetente Weise preisen sie ihre Irrlehren als Offenbarungen des hl. Geistes und bilden so die Felsenriffe, an denen der Glaube und die Unschuld manches Christen und mancher Christin Schiffbruch gelitten.

Mit dieser Erklärung aber stehen wir vor einer neuen, bis jetzt völlig unbekannt gebliebenen Tatsache der Urgemeinde in Jerusalem. Der Judasbrief berichtet uns von Gastmählern, welche den Namen Agape tragen und die einen doppelten Charakter führen: vorerst bilden diese Gastmähler ein Freudenmahl der Gemeinde, wohin die Reichen den Armen Speisen bringen und alle in Bruderliebe vereint miteinander speisen; sodann trägt das Mahl einen belehrenden Charakter, indem die Libertinisten sich als Geisteslehrer aufspielen und so den Christen mit ihren falschen Theorien die von Judas beschriebenen *σπιλάδες* werden. Dass aber eine Eucharistiefeier mit diesem Mahle verbunden gewesen, deutet weder Text noch Kontext auch nicht *mit einem einzigen Worte* an. Wann diese Gastmähler stattgefunden, sagt Judas nicht, doch müssen sie öfters, wie der Plural (*ἀγάπαις*) lehrt, abgehalten worden sein. Der Bericht des Judas von diesen Gemeindemählern ist um so wichtiger, da wir, wie die Adresse des Briefes zeigt, nicht nur für Jerusalem selbst, sondern für alle palästinischen Gemeinden solche Liebesmähler oder Agapen bezeugt finden, was in ganz Palästina eine allgemeine Sitte voraussetzt, die wir, da sie in den 60er Jahren schon zu Missbräuchen geführt hat, füglich hinaufrücken dürfen

bis in die ersten Jahre der Urgemeinde selbst. Wie hätte sonst eine so allgemein durchgeführte Einrichtung sich einbürgern können, wenn sie nicht schon am Anfang fest mit der Urgemeinde, dem Vorbild aller übrigen Gemeinden verknüpft gewesen wäre? Wer das Judentum kennt mit seiner eisernen Traditionslehre, wie sie in der altjüdischen Literatur offen zu Tag tritt, wer bedenkt, dass Juden die erste Christengemeinde gebildet haben, wer die Worte Tertullians beherzigt[1]: „Et quandiu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam, quæ præveniendo statum fecit? Hanc si nulla Scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, *quæ sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest si traditum prius non est,“* wer weiss wie Tertullian seiner Zeit einfache religiöse Gebetsübungen die „sive ullius aut dominici aut apostolici præcepti auctoritate fiunt“, öffentlich mit „vanitas exprobranda“ brandmarkt[2]), der wird diesen Schluss nicht zu kühn und verwegen finden.

Wir schliessen unsere Untersuchung für die Urkirche zu Jerusalem *mit folgenden Resultaten:* 1. Die Urkirche kennt eine tägliche Eucharistiefeier mit Kommunion von Seite der Gläubigen jedoch ohne irgendwelchen Zusammenhang mit einer sei es nun vorausgehenden oder nachfolgenden Mahlzeit im Sinne der gewöhnlich vertretenen Agapentheorie. 2. In der Urkirche ist ein Armenunterstützungsdienst verbunden mit einem täglichen Mahl, dessen Besorgung die Apostel den sieben Diakonen übertragen. Dieses Mahl ist eine gewöhnliche Mahlzeit, die in keinem Zusammenhang steht mit irgendwelcher Eucharistiefeier. 3. Der Apostel Judas berichtet von einem Liebesmahl, Agape genannt, das die Gemeinde öfters zum Zeichen brüderlicher Liebe veranstaltete. Reich und Arm speisten miteinander in festlicher Freude. Damit die Freude nicht allzu materiell sich gestaltete, wurde das Mahl mit heilsamen Lehren gewürzt. Die Libertinisten missbrauchten diese Lehrfreiheit. Um diesen Missbrauch abzustellen erhebt Judas warnend seine Stimme.

---

[1]) Tertullian, de corona, c. 3 (ed. Oehler, I, 420).

[2]) Tertullian, de oratione, c. 15 (ed. Oehler, I, 566); vgl. auch c. 23 (ed. Oehler, I, 579).

Zweiter Abschnitt.

▫ ▫ ▫

Eucharistie und Agape

in der Gemeinde zu Korinth.







I. KAPITEL.

Erster Korintherbrief.

XI, 17—34.

I. Der Text.

Korinth, auf dem Isthmus des Peloponnes, zwischen dem ägäischen und jonischen Meere gelegen, war im Altertum als Zentrum der Kaufleute dreier Weltteile eine der berühmtesten Städte der Welt[1]). Mit seinen 300,000 Einwohnern war es der Sitz der Künste und Wissenschaften, so dass Cicero[2]) sich nicht scheut, Korinth mit dem Epitheton „totius Græciæ lumen“ zu belegen. Allein mit dem Handel und Verkehr hatten auch die schrecklichsten Laster ihren Einzug genommen, so dass im Tempel der Aphrodite bei tausend „Priesterinnen“ unter dem Schutze der Religion ihren Ausschweifungen dienten[3]) und allgemein ein ausschweifendes Leben als korinthische Lebensart bezeichnet wurde[4]). Diese Stadt war es, nach der Paulus auf seiner zweiten Missionsreise um das Jahr 50 herum[5]) seine Schritte lenkte. Gleichsam im Zentrum der heidnischen Kultur wollte er das Christentum zur Blüte erheben[6]). Anderthalb Jahre wirkte

[1]) Vgl. Strabo, 8 (ed. Lips. 1819, 210, 213).

[2]) Cicero, pro lege Manil., c. 5 (ed. Orellius, II, 1, 442).

[3]) Strabo, 8 (ed. Lips., 211).

[4]) *κορινθιάζειν = μαστροπεύειν*, vgl. Pape, Griech.-Deut. H. W.[3] I, 1486.

[5]) Vgl. die Beweisführung bei Dr. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, Freiburg i. Br. 1899, 6 (Biblische Studien IV, 4).

[6]) Rohr, a. a. O., 5: „Auch fand Paulus vielleicht in Korinth bereits keinen neutralen Boden mehr. Aquila und Priscilla waren schwerlich die

er in der Stadt[1]), wurde aber kurz nach seinem Weggang veranlasst, von Ephesus aus eine Zurechtweisung nach Korinth zu senden[2]). Das Schreiben, das leider verloren gegangen ist, scheint wenig Früchte gezeitigt zu haben. Denn bald hörte Paulus von neuen, ärgerlichen Dingen seiner geliebten Gemeinde. Oeffentliches Aergernis[3]), Streit und Zank[4]) drohten das aufblühende Christentum zu ersticken. Zum zweiten Male sendet der besorgte Apostel ein Schreiben nach Korinth, das wir im heutigen ersten Korintherbriefe besitzen. Der Brief datiert aus der Zeit des Osterfestes des Jahres 51[5]). Die Echtheit des Briefes wurde wiederholt angegriffen[6]); doch mit Unrecht. R. Cornely[7]) bemerkt zur Authentizität des Briefes: „Tot autem et tam præclara testimonia apostolicam prioris originem extra dubium ponunt, ut nemo, qui ullam fidem historicis documentis adhibet, eam negare sit ausus.“ In diesem Schreiben des Apostels findet sich (11, 17—33) folgende Stelle:

17. *Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε.*	Dies aber befehlend, belobe ich nicht, dass ihr nicht zum Bessern, sondern zum Schlimmern zusammenkommet.

einzigen, welche das durch die Zwistigkeiten zwischen Anhängern des alten und des neuen Glaubens veranlasste Edikt gegen die Juden nach Korinth getrieben.“

[1]) Apg., 18, 11: „*ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.*“

[2]) I. Cor., 5, 9. „*ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις.*“

[3]) Vgl. I. Cor., 5, 1.

[4]) Vgl. I. Cor., 1, 10.

[5]) Vgl. Zahn, Einleitung, I, 185.

[6]) So von Br. Bauer, Loman, Pierson, Naber, Johnson, van Manen, Meyboom, Steck u. a. Die Literatur siehe bei Schmiedel P. W, Handkommentar zum N. T., II, 1, Freiburg i. Br. 1892, 47 und Clemen, die Chronologie der paul. Briefe, Halle 1893, 28. Zahn, Einleitung, I, 209 schreibt dazu: „Der Brief entspricht den aus ihm selbst erkennbaren Anlässen seiner Abfassung so vollkommen und ist überdies durch den Brief der Römer an die Korinther vom J. 96 so glänzend bezeugt, dass ein vernünftiger Zweifel an seiner Echtheit und Einheit nicht denkbar ist.“

[7]) R. Cornely, Introductio, Parisiis 1886, III, 455. Siehe daselbst auch die Wiederlegung kleinerer Einwürfe.

18. *Πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω.*

Vorerst nämlich, wenn ihr zusammenkommet zur Gemeinde, höre ich, dass Streitigkeiten entstehen und zum Teile glaube ich's.

19. *Δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.*

Denn sogar vollständiger Abfall muss unter euch sein, damit die Getreuen unter euch kundig werden.

20. *Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν·*

Kommt ihr nun zur Gemeinde zusammen, so ist es unmöglich, das Herrenmahl zu essen.

21. *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν καὶ ὃς μὲν πεινᾷ ὃς δὲ μεθύει.*

Ein jeder nimmt ja sein eigenes Mahl vorweg, so dass der eine hungrig, der andere trunken ist.

22. *Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.*

Habt ihr denn nicht Häuser, um zu essen und zu trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämet die Nichtshabenden? Was sage ich euch? Werde ich euch beloben? In diesem belobe ich nicht.

23. *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον*

Ich nämlich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch gelehrt, dass der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde, Brot genommen,

24. *καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

und danksagend es gebrochen und gesagt: Dies ist mein Leib, der für euch gebrochene. Dieses tuet zu meinem Andenken.

25. *Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· Τοῦτο*

Auf gleiche Weise (nahm er) auch den Becher nach dem

τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Essen sagend: Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute. Dies tuet so oft ihr trinket zu meinem Andenken.

26. Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ πότηριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

So oft ihr nämlich esset dieses Brot und den Becher trinket, verkündet den Tod des Herrn bis er kommt.

27. Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.

Sollte aber irgend einer dieses Brot unwürdig essen und den Kelch des Herrn unwürdig trinken, so ist er schuldig am Leibe und Blute des Herrn.

28. Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω·

Es prüfe der Mensch sich selbst, und so esse er vom Brote und trinke vom Kelche.

29. ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου.

Der unwürdig Essende und Trinkende nämlich, isst und trinkt sich das Strafgericht, nicht schätzend den Leib des Herrn.

30. Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί.

Wegen diesem sind bei euch so viele Elende und Kranke und schläft eine so grosse Zahl.

31. Εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα·

Wenn wir nämlich uns selbst richten würden, so würden wir nicht gerichtet werden.

32. κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.

Wenn wir aber gerichtet sind, so sind wir vom Herrn gerichtet, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden.

33. Ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε.

Wenn ihr daher, meine Brüder, zusammenkommet zum Essen, so wartet auf einander.

34. *Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. Τὰ δὲ λοιπά, ὡς ἂν ἔλθω, διατάξομαι.*	Wenn einer hungert, so esse er zu Hause, damit ihr nicht zum Strafgericht zusammenkommet. Das Uebrige aber werde ich, wenn ich komme, verordnen.

Dies ist der erste, uns interessierende Abschnitt des Korintherbriefes. Da die traditionelle Agapentheorie gerade obige Verse zum Fundament ihres Aufbaues gewählt und als textus classicus allen andern vorgezogen hat, so wird man begreifen, dass eine möglichst einlässliche Untersuchung erfordert ist.

Nie hat man — diese Bemerkung sei der Untersuchung vorausgeschickt — vom vierten Jahrhundert angefangen bis auf unsere Tage, sich in Erklärung obiger Verse einigen können. Bald hat man die Verse als den sichersten und klarsten Beweis für die Agapentradition hingestellt, so dass man das Kapitel einfach mit dem Namen „Agape" überschrieb, bald wieder mussten die zitierten Verse als sichersten Gegenbeweis dienen. Um in den heutzutage noch herrschenden Wirrwarr etwas Licht zu bringen und den sicheren Standpunkt der Tradition genau zu fixieren, wollen wir unter dem Titel: die Kontroverse über I. Kor., 11, 17—34, die ganze Auslegungsgeschichte durchgehen, wie sie sich bei den grössten Meistern aller Zeiten bis auf den heutigen Tag gezeigt hat. Wir behandeln vorerst die Auslegung in der griechischen Kirche soweit diese von Bedeutung ist, sodann die der lateinischen und syrischen Kirche, um endlich die Kontroverse der neuesten Zeit über den fraglichen Text näher kennen zu lernen.

II. Die Kontroverse über I. Kor., 11, 17—34.

§ 1. Die Auslegung der griechischen Kirche.

Unter den griechischen Exegeten unserer Stelle treffen wir als ältesten und ersten *den hl. Chrysostomus* († 407). Durchwegs der historisch-philologischen Auslegungsmethode folgend, schickt er seiner Erklärung eine geschichtliche Einleitung voraus. Wie er, „hat wohl kein zweiter den hl. Text so gründlich und be-

sonnen, so nüchtern und trocken ausgelegt und doch zugleich so tief und allseitig, so zart und feinsinnig fruchtbar zu machen gewusst für alle Zweige des religiösen Lebens.“ Dieses Urteil Bardenhewers [1]) vor Augen, geben wir die Exegese des Chrysostomus etwas ausführlicher, da die übrigen griechischen Schriftsteller entweder ganz oder teilweise von ihm abhangen. Zweimal hat Chrysostomus unsere Stelle ausgelegt. Da sich aber die eigentliche Exegese nicht in der Predigt, sondern in den Homilien zum Korintherbriefe findet, dürfen wir uns füglich auf die Homilien beschränken, zumal Chrysostomus an beiden Stellen die gleiche Exegese bietet. Seiner, um das Jahr 392 gehaltenen Homilie [2]) schickt Chrysostomus folgende Bemerkung voraus [3]): „Wir müssen auch hier vorerst die Ursache zu dieser Beschuldigung anführen; denn nur so wird unsere Rede verständlicher. Welches ist nun diese Ursache? Gleichwie die drei Tausend, welche anfangs den Glauben angenommen, gemeinschaftliche Mahlzeiten hielten und alles unter sich gemeinschaftlich besassen, so geschah es auch noch zur Zeit, als Paulus diesen Brief schrieb, wiewohl nicht mehr so genau, aber so eine Spur von einer Gemeinschaft war noch geblieben und hatte sich auf die Nachkommen fortgepflanzt. Da nun die einen arm, die andern reich waren, so brachten sie nicht mehr alles zur gemeinschafttichen Verteilung, obwohl sie an den bestimmten Tagen, wie sich's gebührte, gemeinschaftliche Mahlzeiten hielten. *Nachdem die hl. Handlung und die Mitteilung der Geheimnisse vollendet war* (*καὶ τῆς συνάξεως ἀπαρτισθείσης μετὰ τὴν τῶν μυστηρίων κοινωνίαν ἐπὶ κοινὴν πάντες ᾔεσαν εὐωχίαν*) gingen sie alle zu einem gemeinschaftlichen Mahle, wozu die Reichen die Speise mitbrachten, und auch die Armen, die nichts hatten, eingeladen wurden und mitspeisten. Jedoch später verschwand dieser Gebrauch. Die Ursache davon war, dass sie unter einander in Zwietracht gerieten und die einen es mit diesen, die andern

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie [2], 298.

[2]) Ebd., a. a. O. 290.

[3]) J. Chrysost., In I. ad. Cor., Hom. XXVII, n. 1. u. Hom. XXVIII (ed. Migne, Patr. gr. LXI, col. 225). Die zweite Stelle, in der Chrysost. unseren Text kommentiert ist in einer Predigt über den Text: „Oportet et hæreses esse“. (ed. Migne, Patr. gr. *LI*, col. 252).

aber mit jenen hielten und sagten: Ich halte es mit dem, ich aber mit jenem . . . Was er (Paulus) von jenen Spaltungen in Betreff der gemeinschaftlichen Mahlzeiten und von jenem Zank und jener Uneinigkeit sagt, das erläutert er durch das Folgende. Denn nachdem er gesagt: „Ich höre, dass Spaltungen unter euch seien“, so bleibt er dabei nicht stehen, sondern zeigt, was das für Spaltungen wären und fährt dann fort mit den Worten: „Ein jeder nimmt sein eigenes Mahl beim Essen vorweg“, und wieder: „Habt ihr zum Essen und zum Trinken keine Häuser? Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? . . Nun schildert er auch die Art des Fehlers. Er spricht: „Wenn ihr also zusammenkommet, so ist das nicht ein Geniessen des Mahles des Herrn“. Die Gestalt der Versammlung, will er sagen, hat sich geändert; es ist eine Versammlung und Bruderschaft; ihr kommet zwar an *einem* Orte zusammen, aber der Tisch ist der Zusammenkunft nicht mehr angemessen. Er sagt nicht: Wenn ihr also zusammenkommet, so heisst das nicht gemeinschaftlich essen, Gastmahl halten, sondern er greift sie anders und weit furchtbarer an, indem er spricht: „So ist das nicht ein Geniessen des Mahles des Herrn“. Er erinnert sie so an jenen Abend, wo Christus die schauervollen Geheimnisse eingesetzt hat. Darum nannte er jenes Mahl Abendmahl, denn an demselben nahmen alle gemeinschaftlich Anteil. Der Abstand zwischen Reichen und Armen ist nicht so gross als der zwischen dem Herrn und seinen Jüngern; denn dieser ist unermesslich . . . Denke an den Abstand zwischen dem Herrn und dem Verräter! . . Sie machen das Mahl des Herrn zu ihrem eigenen . . . Wie und auf welche Weise? Weil es das Abendmahl des Herrn ist, so muss es ein gemeinschaftliches sein. Denn was des Herrn ist, gehört nicht etwa *diesem* Hausgenossen, einem *andern* aber nicht, *sondern es gehört allen gemeinschaftlich;* nun aber machst du, dass es nicht mehr des Herrn ist, weil du es nicht *gemeinschaftlich, sondern abgesondert geniessest* . . . Er beschuldigt sie leise der Schwelgerei und Verwegenheit . . . Er mildert wieder die Heftigkeit der Rüge, indem er spricht: „Soll ich euch loben?“ Vor allem möchte man sich wundern, dass der Apostel, nachdem er so grosse Vergehen gerügt, hier die Anklage nicht verschärft . . . Welchen Grund hat er dazu? . . . Zudem sucht er sie gegen

die Armen mitleidig zu stimmen. Um sie aber auf eine andere Weise noch tiefer zu beschämen, flicht er die erhabensten Gegenstände in seine Rede ein. (V. 23, 24.) Warum erinnert er hier an die hl. Geheimnisse? Weil ihm die Erwähnung derselben zu seinem vorliegenden Gegenstand recht notwendig war. Er will nämlich sagen: *Dein Herr hat alle seines Mahles gewürdigt, wiewohl dasselbe schauerlich ist und die Würde aller weit übertrifft; du hingegen hältst die Menschen nicht wert deines geringen und unbedeutenden Mahles* . . . Darum ruft er uns dies alles ins Gedächtnis zurück, weil er uns durch die Zeit, den Tisch und den Verrat beschämen will, indem er sagt: *Dein Herr hat sich selbst für dich hingegeben, du aber gibst deinem Bruder nicht einmal Speise zu deinem eigenen Vorteil* . . . Nachdem nun der Apostel von jenem Mahle (*περὶ τοῦ δείπνου ἐκείνου*) gesprochen, bringt er das gegenwärtige (*συνάπτει τὰ παρόντα τοῖς τότε*) mit ihm in Verbindung, damit er auf ihr Gemüt wirke, *als wären sie bei jenem Abendmahle und an demselben Tische gegenwärtig und empfingen diese Opferspeise von Christus selber* . . . Du bist eines so hl. Mahles gewürdigt worden und anstatt, dass du der mildeste aller Menschen, dass du Engeln gleich werden solltest, bist du grausamer als alle. Denn du hast das Blut des Herrn getrunken und erkennst deinen Bruder dennoch nicht an. Gott hat dich eines solchen Mahles gewürdigt, aber auch dadurch bist du nicht barmherziger geworden . . . Diese Worte wollen auch wir zu Herzen nehmen, wir alle, die wir in Gesellschaft der Armen zu jenem Tische hintreten. Aber kaum haben wir denselben verlassen, so scheinen wir dieselben nicht einmal zu sehen . . . Dieser Vorwurf wurde auch damals den Korinthern gemacht. Du fragst, wann denn so etwas hier geschehe? Immer geschieht es, besonders aber an Festtagen . . . Weisst du nicht, wie viele Uebel aus einem üppigen Leben entstehen? Unzeitiges Gelächter, ungeziemende Reden, verderbliche Scherze, närrische Possen und andere Dinge, die der Anstand zu nennen verbietet. Und das tust du, nachdem du das Mahl Christi genossen, an dem Tage (*κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκείνην*), an welchem du gewürdigt wurdest, sein Fleisch mit deiner Zunge zu berühren! . . (v. 28. Es prüfe sich aber d. M.) „Was sollen diese Worte, *da ja hier von einem andern Gegenstande die Rede ist?* Paulus pflegt, wie

ich schon früher bemerkte, nicht bloss über den Gegenstand, den er eben vor sich hat, zu sprechen, sondern auch sorgfältig zu behandeln, was damit in Verbindung steht, besonders wenn es etwas recht Wichtiges und Dringendes ist . . . Dasselbe tut er hier. Da er nun einmal der hl. Geheimnisse Erwähnung tun musste, so hielt er es für notwendig, den Gegenstand weiter auszuführen . . . (v. 33: Wenn ihr also zusammenkommet). Während noch die Furcht sie beherrscht und sie vom Schrecken der Hölle ergriffen sind, will er sie noch einmal auf die Armen aufmerksam machen — *darum hat er ja dies alles gesagt* — und zeigen, dass diejenigen, die darauf nicht achten, der Kommunion unwürdig seien . . . *Denn ihr kommet darum zusammen. sagt er, dass ihr einander liebet, dass ihr Hilfe findet und Hilfe leistet;* geschieht nun aber das Gegenteil, so wäre es besser, ihr ässet zu Hause . . Das übrige will ich anordnen, wenn ich komme.“ Dieses bezieht sich entweder auf andere Gegenstände oder auf den eben besprochenen. Es stand zu erwarten, dass sie mancherlei Entschuldigungen anführen würden — da sich aber brieflich nicht alles erörtern liess, so sagt er: Einstweilen werde meine Ermahnung befolgt; habt ihr noch etwas anderes vorzubringen, so soll dies bis zu meiner persönlichen Ankunft aufgespart werden, was sich, wie ich bemerkt, entweder auf obigen Punkt, oder auf andere, weniger dringende Dinge bezieht.“

Dies ist die Auslegung des hl. Chrysostomus zu unserer Stelle. Für ihn handelt es sich zu Korinth:

1. Um ein gewöhnliches Mahl der Christen, zum Zeichen der Einheit und Liebe. Einen bestimmten Namen gibt er diesem Mahle nicht.
2. Von einer Nachahmung des letzten Abendmahles Christi von Seite der Korinther weiss Chrysostomus nichts. Grund der Zusammenkunft ist Einheit und Brüderlichkeit.
3. Das Mahl selbst wird nach Beendigung des Gottesdienstes gehalten, ist somit nicht mit Eucharistiefeier verbunden. Dass dem wirklich so ist, beweist der Text: „*καὶ τῆς συνάξεως ἀπαρτισθείσης, μετὰ τὴν τῶν μυστερίων κοινωνίαν, ἐπὶ κοινὴν πάντες ᾖεσαν εὐωχίαν*, nachdem die Versammlung vorüber war (*ἀπαρτίζειν* = fertigmachen), nach der Teilnahme an den Geheimnissen, gingen (*ᾖεσαν*) sie alle zu

einem gemeinsamen Mahle.“ Noch klarer drückt sich Chrysostomus in der Predigt: Oportet et hæreses esse, aus. Er sagt[1]): „Alle Gläubigen nämlich, wenn sie sich versammelt hatten, gingen nach gehörter Lehre, nach den Gebeten, nach dem Empfang der hl. Sakramente, *nach Schluss des Gottesdienstes,* nicht sofort nach Hause, sondern die Reichen und Wohlhabenden brachten von Hause her Nahrung und Speise, riefen die Armen herbei und hielten gemeinsame Tafel, gemeinsame Mahlzeit, gemeinsame Symposien in der Kirche.“

4. Dass Paulus an die Eucharistieeinsetzung erinnert hatte, geschah nur beispielshalber. Dass er sogar über den würdigen und unwürdigen Empfang der hl. Kommunion einiges sagte, lag in der öfters vorkommenden Schreibmethode des Apostels.

Einem anderen Exegeten unserer Stelle begegnen wir in *Theodoret von Cyrus* († 458), dem vielfach als dem grössten Exegeten des griechischen Altertums, die Aufgabe zufiel, die Errungenschaften der zerfallenen antiochenischen Schule der Nachwelt zu übermitteln[2]). Auch für ihn handelt es sich um eine gewöhnliche Mahlzeit zum Zeichen der Einheit und der Zusammengehörigkeit, dessen Vorbild in der Gemeinschaftlichkeit des δεῖπνον κυριακόν liegt. „Denn bei diesem Mahle“, schreibt er[3]), „sind alle in gleicher Weise teilhaftig, Arme und Reiche, Herren und Knechte. Daher sollten, spricht er (Paulus), auch die gemeinsamen Tische gemeinsam sein, nach dem Vorbilde des Tisches des Herrn, der ja für alle gleichmässig gedeckt war. Ihr aber hattet es nicht so, denn: ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει. Damit zeigt er, dass die gemeinsamen Tische (der Korinther) dem Tische des Herrn diametral entgegengesetzt

---

[1]) Ed. Migne, Patr. gr. LI, col. 252: „συνιόντες γὰρ οἱ πιστοὶ πάντες, μετὰ τὴν τῆς διδασκαλίας ἀκρόασιν, μετὰ τὰς εὐχάς, μετὰ τὴν τῶν μυστηρίων κοινωνίαν, τῆς συνάξεως λυθείσης, οὐκ ἀνεχώρουν εὐθέως οἴκαδε, ἀλλ' οἱ πλούσιοι καὶ εὐπορώτεροι φέροντες οἴκαδεν τροφὰς καὶ ἐδέσματα, τοὺς πένητας, ἐκάλουν, καὶ κοινὰς ἐποιοῦντο τραπέζας, κοινὰς ἑστιάσεις, κοινὰ συμπόσια ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ.“

[2]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie [2], 328.

[3]) Theodoret, in I. ad Cor., c. 11 (ed. Migne, Patr. gr. LXXXII, col. 316).

seien. Denn da werden alle auf gleiche Weise teilhaftig, während bei euch der eine hungert, der andere trunken ist. Dann ruft er ihnen noch deutlicher die hl. Mysterien ins Gedächtnis zurück: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον.* Er erinnert sie an jene heilige und weihevolle Nacht, in der Christus . . . nicht nur den 11 Aposteln, sondern auch dem Verräter Judas seinen hl. Leib dargereicht. . . . Dies alles hat der Apostel beispielshalber (*ἀντὶ παραδείγματος τέθεικε*) angeführt, um zu zeigen, wie hässlich und absurd das sei, was bei den Korinthern geschehen. . . . Nachdem er einmal seine Rede auf das hl. Sakrament hingelenkt, so fährt er auch hier, wie es sich geziemte, in seiner Erwähnung weiter. . . . *Dass er aber das, was er über das hl. Sakrament gesprochen, nur des Beispiels halber angeführt, um die Korinther zu belehren, sie sollen ihre gemeinsamen Gastmähler in Rücksicht auf jene hl. Tafel* (*εἰς ἐκείνην ἀφορῶντας τὴν ἱερὰν τράπεζαν*) *halten*, beweist das folgende: „*ὥστε ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν.*“ Auch nach Theodoret handelt es sich hier um ein gewöhnliches Mahl, das die Reichen den Armen gegeben hatten. Von einer damit verbundenen Eucharistiefeier als Nachahmung der ultima cœna Domini weiss Theodoret nichts.

Von den Kommentaren eines andern grossen Exegeten, *Theodors von Mopsuestia* († 428), zu unserer Stelle ist uns leider nichts Bedeutendes erhalten geblieben, so dass eine Charakteristik des Korinthermahles nach Theodor nicht möglich ist. Allein aus der einstimmigen Exegese der antiochenischen Schule dürfen wir auch von Theodor sagen, dass er wohl mit Chrysostomus und Theodoret die gleiche Ansicht über das Korinthermahl geteilt habe.

Einen dritten Exegeten finden wir in *Johannes von Damaskus.* Da er jedoch als Exeget nur die Errungenschaften der Vorzeit der Mitwelt unterbreiten will, so gibt er in seinen Kommentaren hauptsächlich die betreffenden Homilien des hl. Chrysostomus wieder, mitunter lässt er auch Theodoret von Cyrus und Cyrill von Alexandrien zu Worte kommen [1]). An unserer Stelle schliesst sich Johannes ganz an Chrysostomus an. Auch für ihn handelt es sich um ein gewöhnliches Mahl zum Zwecke

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie [2], 518.

der Einheit und Zusammengehörigkeit. „Deshalb kommt ihr nämlich“, spricht er[1]) zu V. 33 und 34, „zusammen, sagt Paulus, damit ihr mit einem Bande einander verbindet (*καὶ γὰρ διὰ τοῦτο συνέρχεσθε, φησίν, ἵνα συνδεθῆτε πρὸς ἀλλήλους*). Wenn nun das Gegenteil der Fall ist, so ist es besser, ihr esset zu Hause.“

Oecumenius, Bischof von Tricca in Thessalien, der nach Vermutung Cave's gegen Ende des 10. Jahrhunderts gelebt und dem ein Kommentar zu sämtlichen Briefen des hl. Paulus zugeschrieben wird[2]), spricht sich über unsere Stelle also aus[3]): „Die Ursache dieses Kapitels war folgende: Bei den Korinthern wurden *δεῖπνα κυριακά* gehalten und zwar auf folgende Art und Weise. An den hauptsächlichen Tagen oder Festen, nach der Feier der hl. Geheimnisse (*μετὰ τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων μετάληψιν*) wurden von den Reichen für die Armen gemeinsame Gastmähler veranstaltet. Dies aber geschah zum Zeichen der Liebe und Leutseligkeit (*ἦν πρόφασις ἀγάπης καὶ ταπεινοφροσύνης*). . . . Die Zusammenkunft und Versammlung weist auf die Liebe (*ἀγάπην*) hin und doch kommt es nicht zum Werke der Liebe.“ In V. 23—25 gibt Oecumenius drei verschiedene Auslegungen. Die erste lautet: „Es ist als ob er sagte: Unser Herr hat an gemeinsamer Tafel nicht nur seine hl. Schüler, sondern selbst den Verräter, seinen schlimmsten Feind teilnehmen lassen, und ihr weigert euch, mit den Armen die Mahlzeit zu halten?“ Die zweite: „Wenn der Herr, spricht Paulus, dich nicht für unwürdig hält, dich an seinem eigenen Leibe und dem geheimnisvollen Tische teilnehmen zu lassen, wie kannst dann du deinen Mitbruder für unwürdig erachten, an *deinen* Gütern teilzunehmen?“ Eine dritte Erklärung: „Wenn der Herr dir und den Armen auf gleiche Weise den Tisch seines eigenen Leibes und den Becher seines Blutes gibt, wie wagst du es dann, den Armen von deinem Tische zu vertreiben und ihn zu verachten?“ Hier-

---

[1]) Johan. Damasc., in I. ad Kor., c. 11 (ed. Migne, Patr. gr. XCV, col. 663).

[2]) Vgl. Bardenhewer im Kirchenlexikon [2], IX, 708: er bemerkt (710) zur Autorschaft des Oecumenius: „Man darf wohl, ohne einer nähern Untersuchung vorgreifen zu wollen, auf Grund des Gesagten jedenfalls behaupten, dass sich gegen die Abfassung des Kommentars über die paulinischen Briefe sehr starke Zweifel erheben.“

[3]) Oecumenii, Comment. in I. ad Kor., c. VII (ed. Migne, Patr. gr. CXVIII col. 802).

auf macht Oecumenius auf die von Chrysostomus berührte Eigentümlichkeit des paulinischen Stiles aufmerksam: „Ueber das Mahl des Herrn musste er reden; da er aber auf die Erwähnung einiger Mysterien verfallen war, so fährt er nun da gerade fort, indem er hier einige Folgerungen zieht. Denn es ist so die Schreibart des Paulus, dass er das, was ihm gerade in die Hände kommt oder kommen kann, zurechtlegt.“ (V. 33): „Paulus kehrt zum früheren Thema zurück. . . . Wegen der Liebe (*ἀγάπην*) seid ihr zu Gastmählern zusammengekommen: wenn diese aber fern bleibt, so ist es besser, dass ihr euch zu Hause nähret.“ Im Kommentar zum Judasbrief[1]) bringt Oecomenius unsere Stelle mit Jud. 12 und II. Petr., 2, 13 in Verbindung, indem er schreibt: „Noch zu jener Zeit wurden in den Versammlungen Gastmähler abgehalten, von denen auch Paulus im Briefe an die Korinther spricht, die auch *ἀγάπη*, d. h. Liebe genannt wurden. Zu diesen, spricht er (Judas), eilen sie herbei, nicht um den Zweck dieser Gastmähler zu erfüllen, sondern um Gelegenheit zu finden, die unruhigen Gemüter an sich zu locken, wie Petrus in seinem zweiten Briefe schreibt.“

Oecumenius ist somit der *erste der Griechen*, der das Mahl zu Korinth mit dem Namen Agape belegt; dass aber damit eine Eucharistiefeier verbunden gewesen ist, weiss auch er nicht.

Theophylakt, Erzbischof von Aprida, aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts[2]), schliesst sich beinahe wörtlich an Chrysostomus an[3]): „Wie diejenigen, welche zuerst glaubten, alles gemeinsam hatten und gemeinsam speisten, so speisten auch die Korinther nach ihrem Vorbilde an bestimmten Tagen, vielleicht den Festtagen, nach der Feier der hl. Geheimnisse (*μετὰ τὸ μεταλαβεῖν τῶν μυστηρίων*) gemeinsam miteinander, indem die Reichen Speise brachten und die Armen zum Mitspeisen riefen. Aber durch Streitigkeiten wurde diese bewundernswerte Handlungsweise, in der die gegenseitige Liebe (*φιλάλληλον*) und christliche Philosophie enthalten war, zu Grunde gerichtet und nicht

---

[1]) Ebd. Comment. in epist. Judæ (ed. Migne, Patr. gr. CXVIII, col. 716).

[2]) Vgl. Gams im Kirchenlexikon, XI [2], 1590: „Als Exeget ist Theophylakt überwiegend Kompilator und schöpft sehr oft nicht direkt aus den griechischen Vätern, sondern aus Exegeten“.

[3]) Theophylakt, in I. ad Kor., c. 11 (ed. Migne, Patr. gr. CXXIV, col. 699).

mehr von allen beobachtet. . . . Dieses δεῖπνον κυριακόν habt ihr zu einem privaten (ἰδιωτικόν) Gastmahl gemacht. *So lange es nämlich gemeinsam war, wurde es δεῖπνον κυριακόν genannt: denn die Sachen des Herrn sind allen Knechten gemeinsam. . . .* Warum erwähnt er die hl. Geheimnisse und jenen Abend? Aus Notwendigkeit, damit er dich überzeuge, dass dein Herr alle am gleichen Tische teilnehmen liess, du aber deinen Bruder, der doch vom gleichen Stamme und der gleichen Natur mit dir ist, verschmähst und ihn unwürdig hältst."

Dies das Urteil der griechischen Exegeten. Aber auch die alten Kanonisten haben unsere Stelle benützt und sie mit späteren Bestimmungen über Agapenfeier in Verbindung gebracht.

So schreibt *Johannes Zonaras* († um die Mitte des 12. Jahrhunderts)[1]) in seiner Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων[2]) zur Erklärung des 74. Kanon des trullanischen Konzils: „quod non oportet in dominicis locis vel ecclesiis agapas, ut vocant, facere, et intus in æde comedere et accubitus sternere." Nach alter Gewohnheit wurden nach vollendetem Gottesdienst (ἀρχαῖον ἔθος ἦν τὸ μετὰ τὴν κοινωνίαν τῶν θείων μυστηρίων συσσίτια γίνεσθαι καὶ συμπόσια . . .) Gastmähler gehalten, zu denen die Freigebigkeit der Reichen die Speisen herbeischaffte und die Armen zur Tischgemeinschaft zuliess. An dieses Faktum erinnerte auch der grosse Paulus im Briefe an die Korinther und tadelte jene, welche privatim speisten, ohne auf die anderen zu warten. Diese in der Kirche wieder aufgefrischte Gewohnheit zu speisen, welche man auch ἀγάπη oder Liebe genannt hat, weil sie gleichsam ein Ausfluss der Liebe ist, oder weil sie die Liebe bewirkt (denn die Tischgemeinschaft unter den Speisenden erzeugt Liebe) . . . wurde durch den Kanon verboten." Das Gleiche berichtet Zonaras in seiner Erklärung zum 11. Kanon des Konzils von Gangra[3]). Ob Zonaras, der als Geschichtsschreiber in seinem Hauptwerke: Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, einer bis 1118 reichenden Weltchronik, viele jetzt verloren gegangene Quellen benutzte, auch für oben angeführte Auslegung uns unbekannte Quellen verwertet habe,

[1]) Funk im Kirchenlexikon², XII, 1983.
[2]) Migne, Patr. gr. CXXXVII, col. 768.
[3]) Migne, Patr. gr. CXXXVII, col. 1252.

muss dahingestellt bleiben. Dass jedoch mit dieser Agape eine Eucharistiefeier verbunden gewesen, weiss auch er nicht.

Der zweite Kanonist, *Theodor Balsamon* († wahrscheinlich anfangs des 13. Jahrhunderts)[1]), stützt sich in seinem Syntagma[2]) vielfach auf Zonaras' Auslegung und erklärt daher den 74. Kanon des Trull. im gleichen Sinne. Ebenso *Mathäus Blastares,* O. S. Basil., Kanonist des 14. Jahrhunderts[3]), der die Ansicht Zonaras beinahe wörtlich wiedergibt im Syntagma alphabeticum[4]), das in der griechischen Kirche noch heutzutage in Gebrauch ist[5]).

Fassen wir die Urteile der griechischen Exegeten und Kanonisten zusammen, so gelangen wir zu folgendem Resultate:

1. Alle griechischen Exegeten und Kanonisten sind einig in der Auslegung unserer Stelle. Es handelt sich nach ihnen zu Korinth um ein gewöhnliches, gemeinsames Mahl, das die Reichen mit den Armen hielten.
2. Zweck dieser Mahlzeit ist die Liebe und Zusammengehörigkeit. Von einer Nachahmung der ultima cœna Domini im Sinne der traditionellen Agapentheorie weiss keiner der Griechen etwas. Die Nachahmung bestand nicht in einem, mit der hl. Eucharistie verbundenen Mahle, *sondern in der Gemeinschaftlichkeit.* Während Christus *allen* ohne Ausnahme sein Fleisch und Blut gegeben, sollten die Korinther allen ohne Ausnahme von ihren irdischen Speisen mitteilen.
3. Während alle Ausleger über den Zweck der Mahlzeit (wegen der Liebe: *ἀγάπη*) einig sind, taufte erst Oecumenius gegen Ende des 10. Jahrhunderts das Mahl mit dem Namen *ἀγάπη*.

---

1) Kreutzwald im Kirchenlexikon ², I, 1901.

2) Migne, Patr. gr. CXXXVII, col. 766.

3) Möhler im Kirchenlexikon ², II, 918.

4) Migne, Patr. gr. CXLIV, col. 1053 und col. 1292.

5) Möhler, a. a. O. „Das Syntagma des Blastares, gewöhnlich Nomokanon oder auch metaphorisch *πηδάλιον* „Steuerruder" genannt erfreut sich grosser Verbreitung und ist, wie dessen Abdruck im sechsten Bande des von der griechischen Regierung 1852 bis 1860 zu Athen herausgegebenen, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* beweist, in der griechischen Kirche noch heutzutage im Gebrauch."

4. Dass Paulus auf die Einsetzung des hl. Altarsakramentes zu sprechen kommt, liegt nicht darin, weil die hl. Eucharistie mit dem Mahle verbunden gewesen — das Mahl selbst wurde ja, wie alle bezeugen, nach vollendetem Gottesdienst gehalten — sondern Paulus beruft sich auf die ultima cœna Domini nur *beispielshalber,* um den Korinthern zu zeigen, wie unrecht sie tun, das gemeinsame Mahl nicht gemeinsam zu halten. Dass aber Paulus zugleich vom unwürdigen Empfang der hl. Kommunion redet, liegt in seiner Schreibmethode. Kommt ihm nämlich ein wichtiger Gegenstand in die Feder, so behandelt er per modum digressionis auch diesen, seinem Thema sonst fernliegenden Gegenstand.

Zu diesem einstimmigen Resultate sind die griechischen Väter, Exegeten und Kanonisten gekommen.

§ 2. Die Auslegung der syrischen Kirche.

Bereits im zweiten Jahrhundert bildete sich zu Edessa in Mesopotamien eine theologische Schule für Syrien, deren Blütezeit jedoch erst mit dem vierten Jahrhundert begang [1]. Ephrem, der ihr grösster Lehrer und zugleich treuester Vertreter ihrer Eigenart ist [2], schloss sich „im allgemeinen den Anschauungen der antiochenischen Schule an und näherte sich insbesonders der Art und Weise Theodorets von Cyrus [3])". Vor einigen Jahren gelang es den Mekitharisten zu Venedig, die armenische Uebersetzung der Kommentare des hl. Ephrem zu den paulinischen Briefen aufzufinden. 1893 publizierten sie diese Kommentare in lateinischer Sprache, denen wir folgende Exegese zu unserer Stelle entnehmen [4]:

„Præterea convenientibus *vobis ad concilium vestrum in Ecclesiam,* audio scissuras esse inter vos; et controversiæ aguntur, ut et qui probati sunt ac patientes, manifesti fiant in vobis.

---

[1]) Bardenhewer, Patrologie [2], 338.

[2]) Ebd. a. a. O. 338.

[3]) Ebd. a. a. O. 342.

[4]) S. Ephræm Syri, Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 70.

Etenim congregabantur illi ad Pascham Feria quinta, hora vespertina, in qua distribuit Dominus noster corpus suum in cœnaculo: et postquam manducassent ac bibissent, deinde frangebant corpus, et assumebant. Quia vero jejunabant quidam eorum, et expectabant patienter socios suos: nonnulli autem haud primi (advenientes), postquam manducassent et bibissent, festinabant sumere corpus, et abire: unde posteriores, qui non manducaverant, pudore afficiebantur nimiaque tristitia: in his ergo illos reprehendit exprobratque, dicens: Convenientibus vobis in unum locum ad diem Domini nostri, unusquisque suam cœnam prævenit ad manducandum: alii de vobis esurientes sunt, alii autem ebrii.

Quare autem Ecclesiam Dei contemnitis? facientes eam tamquam diversorium, et confunditis insuper pauperes, qui ob indigentiam ac paupertatem eorum non erant præparati?

Ego quidem tradidi vobis hoc: utcumque accepi a Domino meo, illud tradidi vobis.

Quamvis enim post cœnam fregerit dederitque eis corpus, et sanguinem suum; non tamen inter famelicos et ebrios distributum est corpus illud; quemadmodum penes vos nunc ministratur.

Sed quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortis Domini nostri memores estote. Verum mortem Domini nostri non hacce confusione ac perturbatione convenit commemorare: haud enim quippe, quia per gratiam ille datus est nobis, contumeliis contemptionibusque eum sumus manducaturi."

Ephrem tritt der traditionellen Agapentheorie insofern nahe, als er zu Korinth eine Nachahmung der ultima cœna Domini am Abend des Gründonnerstags findet. Allein diese Nachahmung bestand nicht allgemein, weil einige wohl am zweiten Teil, nicht aber am ersten sich beteiligten, da sie nämlich nüchtern dem hl. Sakramente sich nähern wollten. Der Name des Mahles ist Ephrem unbekannt. Woher der Syrer aber seine Exegese geschöpft hat, lässt sich leicht erkennen. Vorerst schreibt er im Eingang zu unserer Stelle als Abschluss zum Kapitel über das Verhüllen des Hauptes [1]: „Si quis autem Græcorum contentiosus hisce opponat, dicens, antiqua consuetudo hæc est, neque fieri

[1]) S. Ephræm Syri, commentarii, l. c. 70.

potest ut prætermittatur, nos, *in partibus nimirum Syriæ*, talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesiæ Dei, quæ in aliis partibus conditæ sunt." Hier zieht Ephrem die Gewohnheiten seiner (der syrischen) Kirche in die Exegese hinein und überträgt die Sache nach Korinth. Eine Vermutung liegt daher schon vor, Ephrem habe auch mit dem Korinthermahl das gleiche getan und einfach die Gewohnheiten seiner Zeit auf die Korinther übertragen. Durch Sozomenus und Sokrates werden wir später den damals herrschenden Brauch erkennen. Wie steht es nun in der lateinischen Kirche? Um den jetzt beginnenden Wirrwarr etwas zu sichten, wollen wir die Untersuchung in zwei Abschnitten behandeln. Die Ansichten der lateinischen Kirche erstens bis zu den Anfängen der Scholastik und zweitens während der Scholastik bis in die neuere Zeit hinein.

§ 3. Die Auslegung der lateinischen Kirche.

1. Bis zu den Anfängen der Scholastik.

Den ältesten und erhaltenen lateinischen Kommentar über die paulinischen Briefe bezeichnet man allgemein mit dem Namen Ambrosiaster. Ueber die Herkunft dieser nach Inhalt und Form sehr hervorragenden und beachtenswerten Kommentaria in tredecim epistolas B. Pauli wurde seit dem 16. Jahrhundert viel gestritten. Im 15. und 16. Jahrhundert eignete man das Werk dem hl. Ambrosius zu. Erasmus erhob Widerspruch und seitdem pflegt der Verfasser Ambrosiaster genannt zu werden, ohne dass es bisher gelungen wäre, die Persönlichkeit desselben zu ermitteln [1]). Neuestens wird nun als mutmasslicher Verfasser einerseits [2]) Hilarianus Hilarius, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebte, anderseits [3]) der bekehrte Jude Jsaak, der im Leben des Papstes Damasus eine so bedeutende Rolle gespielt, gehalten. Mag dem sein, wie ihm wolle, wir betrachten

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie ², 382.

[2]) Vgl. G. Morin in: la Revue bénédictine, XX (1903) 113 und 121; A. Souter, A study of Ambrosiaster, in Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature (ed. by, J. Armitage Robinson, vol. 7 (1905) bes. 161 und 183).

[3]) Vgl. Wittig, Der Ambrosiaster „Hilarius", in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von Dr. M. Sdralek, IV, 1.

den Kommentar, der schon von Augustin benützt wurde[1]), als den ältesten der uns erhaltenen Kommentare für unsere Stelle und lassen ihm die Bezeichnung Ambrosiaster. Da von den späteren lateinischen Exegeten sich beinahe alle auf ihn stützen, so teilen wir seine Erklärung etwas ausführlicher mit. Ambrosiaster schreibt zu den Versen 20, 21 und 22[2]): „Hos notat, qui sic in ecclesiam conveniebant ut munera sua offerentes, advenientibus presbyteris (quia adhuc rectores Ecclesiis non omnibus locis fuerant constituti) totum sibi, qui obtulerant, vindicarent, schismatis causa. Dissensiones enim inter eos pseudoapostali seminaverant, ita ut oblationes suas celarent; cum una atque eadem prece omnium oblationes benedicerentur, ut ii qui, ut adsolet fieri, non obtulerant aut unde offerrent non habebant, pudore correpti confunderentur, non sumentes partem: et tam cito illud agebant, ut supervenientes non invenirent, quod ederent. Ideoque si sic, inquit, convenitis, ut unusquisque suum sumat, domi hæc agenda, non in Ecclesia; ubi unitatis et mysterii causa convenitur, non dissensionis et ventris. Munus enim oblatum totius populi sit; quia in uno pane omnes significantur. Per id enim quod unum sumus de uno pane omnes nos sumere oportet. . . . Apertum est, deprehenso et correpto errore, ut de cætero corrigant et sciant hoc verum quod dudum primordiis ipsi didicerant; formam illius quæ a Salvatore in re hujusmodi data est, iterat dicens: „Ego enim accepi. . . .“ *Ostendit illis mysterium eucharistiæ inter cœnandum celebratum, non cœnam esse;* medicina enim spiritualis est, quæ cum reverentia degustata, purificat sibi devotum . . V. 33, 34. „Itaque fratres cum convenitis. . . .“ Ad invicem exspectandum dicit, ut multorum oblatio simul celebretur, et ut omnibus ministretur; et si quis impatiens est, domi terreno pane pascatur, ut non in judicium conveniatis“: hoc est, ne mysterium reprehensibiliter et cum offensione agatis.“ Aus dieser Exegese Ambrosiasters, die schwieriger zu verstehen ist als der kommentierte Text selber, scheint folgendes hervorzugehen:

---

[1]) S. August., contra duas epist. Pelagianorum IV, 7 (ed. Migne, Patr. lat. XLIV, col. 614).

[2]) Ambrosiaster, Commentaria in epist. ad Korinth. primam, c. XI. Da die von Brewer S. J. vorbereitete neue Ausgabe des Ambrosiaster noch nicht erschienen, so zitiere ich nach Migne, Patr. lat. XIII, col. 242.

1. Ambrosiaster weiss von einer geschichtlichen Erinnerung an die früheren Zustände nichts. Um die Sache doch irgendwie zu erklären, unterlegt er dem paulinischen Text die Opfergabensegnung seiner Zeit, was sowohl aus dem verräterischen Worte: ut adsolet fieri, hervorgeht, als auch aus dem Zwischensatz: quia adhuc rectores Ecclesiis non omnibus locis fuerant constituti.
2. Nach ihm scheint zu Korinth ein aus den Oblationen veranstaltetes Mahl der hl. Kommunion vorausgegangen zu sein, was freilich sehr unklar ausgesprochen ist. Doch scheint der Satz: ubi unitatis et mysterii causa convenitur, non dissensionis et ventris, eine der Eucharistie vorangegangene Mahlzeit zu fordern. Dass dies zur Nachahmung der ultima cœna Domini geschehen sei, sagt Ambrosiaster zwar nicht deutlich, doch scheint er es anzudeuten mit den Worten: formam illius, quæ a Salvatore in re hujusmodi data est, iterat, besonders aber in dem Satze: ostendit illis mysterium eucharistiæ inter cœnandum celebratum non cœnam esse. Wie das Mahl geheissen, wird nicht erwähnt.

Der zweite lateinische Exeget ist *Augustin,* der freilich keinen Kommentar zum ersten Korintherbrief geschrieben hat, unsere Stelle aber gelegentlich in einem Brief an Bischof Januarius aus den Jahren 386—429 [1]) etwas beleuchtet. Auch diese Stelle müssen wir ausführlicher behandeln, weil sie in neuerer Zeit Anlass zu vielen Missverständnissen gegeben hat. Januarius hatte, wie der Eingang des Briefes zeigt [2]), angefragt, was am Gründonnerstag zu tun sei „an offerendum sit mane, et rursus post cœnam, propter illud, quod dictum est: similiter postquam cœnatum est“, an jejunandum et post cœnam tantummodo offerendum? an etiam jejunandum et post oblationem, sicut facere solemus, cœnandum?“ Augustin antwortet ihm, die Frage wäre aus der Schrift und aus der allgemeinen Gewohnheit der Kirche zu entscheiden, „sed neque hoc, neque illud inest, in eo, quod tu quæris. . . . Nec ideo putari debet institutum esse multis locis, ut illo die post refectionem offeratur, quia scriptum est: Iden-

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie [2], 434.

[2]) S. August., Epist. 54, 56 (ed. Migne, Patr. lat. XXXIII, col. 199).

tidem, et calicem post cœnam dicens etc. Ipsam enim potuit appellare cœnam, qua jam corpus acceperant, ut deinde calicem acciperent. Apostolus namque alibi dicit: convenientibus ergo vobis in unum, non est dominicam cœnam manducare, *hanc ipsam acceptionem Eucharistiæ dominicam cœnam vocans*. . . . Aliud magis movere potuit homines, utrum jam refecti die illa vel offerrent, vel sumerent Eucharistiam, quod in Evangelio dicitur: „cum autem manducarent. . .“ Postea enim tradidit Sacramentum et liquido apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, non eos accepisse jejunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universæ Ecclesiæ, quod a jejunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit Spiritui s., ut in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur. Neque enim, quia post cibos dedit Dominus, propterea pransi aut cœnati fratres ad illud Sacramentum accipiendum convenire debent, *aut sicut faciebant quos Apostolus arguit et emendat, mensis suis ista miscere.* Namque Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit altius infigere cordibus . . discipulorum. . . Et ideo non præcepit quo deinceps ordine sumeretur ut Apostolis per quos Ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum. Nam si hoc ille muniisset, ut post cibos alios semper acciperetur, credo, quod eum morem nemo variasset. Cum vero, ait Apostolus de hoc Sacramento loquens: Propter quod fratres cum convenitis ad manducandum invicem exspectate. Si quis esurit, domi manducet ut non ad judicium conveniatis; statim subtexuit: Cetera autem cum venero, ordinabo. Unde intelligi datur (quia multum erat, ut in Epistola totum illius agendi ordinem insinuaret, quem universa per orbem servat Ecclesia) ab ipso ordinatum esse, quod nulla morum diversitate variatur. Sed nonnullos probabilis quædam ratio delectavit, ut uno certo die per annum, quo ipsam cœnam Dominus dedit, *tamquam ad insigniorem commemorationem post cibos offerri et accipi liceat corpus et sanguinem Domini.* Honestius arbitror ea hora fieri, ut qui jam jejunaverit, ante refectionem[1]), quæ hora nona fit, ad oblationem possit occurrere.

[1]) Sieben Manuskripte haben: *ante* refectionem, andere: *post;* dem Sinn scheint „ante“ mehr zu entsprechen.

Quapropter neminem cogimus ante dominicam illam cœnam prandere, sed nulli etiam contradicere audemus. Hoc tamen non arbitror institutum, nisi quia plures et prope omnes in plerisque locis eo die lavare consueverunt. Et quia nonnulli etiam jejunium custodiunt, mane offertur propter prandentes, quia jejunia simul et lavacra tolerare non possunt; ad vesperam vero propter jejunantes[1]." — Nach Augustin ist:

1. cœna dominica reine Eucharistiefeier. Dass die Korinther aus Nachahmung des Abendmahles Christi eine Mahlzeit damit verbunden, sagt Augustin nicht, wohl aber das gerade Gegenteil, was die Worte beweisen: „ipsam enim potuit appellare cœnam qua jam corpus acceperant ut deinde calicem acciperent"; und „hanc ipsam acceptationem Eucharistiæ dominicam cœnam vocans." Wenn aber einige in Afrika meinen, man könne am Gründonnerstag „tamquam ad insigniorem commemorationem" nach dem Mahle das hl. Opfer darbringen, so findet Augustin den eigentlichen Grund dafür nicht in der insignior commemoratio, sondern in der Unmöglichkeit mit den an diesem Tage stattfindenden Waschungen das Fasten zu verbinden. Die Mahlzeit zu Korinth ist daher nach dem hl. Augustin nicht aus Nachahmung der cœna Domini geschehen[2]. Welchen Namen diese Mahlzeit getragen ist Augustin unbekannt.

---

[1]) Am Schluss des Briefes gibt Augustin über diese lavacra Aufschluss: „Si autem quæris cur etiam lavandi mos ortus sit: nihil mihi de hac re cogitanti probabilius occurrit, nisi quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimæ sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliquo die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum, quo cœna dominica anniversarie celebratur. Et quia concessum est hoc baptismum accepturis, multi cum his lavare voluerunt „jejuniumque relaxare". Die corpora sordidata lassen sich leicht verstehen, da an einigen Orten die Gewohnheit herrschte, während der ganzen Fastenzeit zum Zeichen der Busse kein Bad zu nehmen. Vgl. im gleichen Brief, n. 5. — Ebenso Canones Hippolyti, c. XIX, n. 106 (ed. Achelis, 92 (T. U. II. 1891, Heft 4) „qui autem baptizandi sunt, feria quinta hebdomadis laventur aqua et edant". — Constitutiones Eccl. Aegyptiacæ, c. XIV (ed. Funk, Didascalia et Const. Apost. II, 108): „baptizandi autem erudiantur, ut se lavent et liberos reddant se lavantes quinto Sabbato".

[2]) Im 29. Briefe (Classis epist. I, ed. Migne, Patr. lat. XXXIII, col. 16)

2. Der zu Korinth herrschende Gebrauch, die hl. Eucharistie mit den gewöhnlichen Speisen zu vermengen (mensis suis ista miscere) wird vom Apostel verpönt. Die Mahlzeiten in der Kirche sollen abgestellt werden, wer hungert, soll zu Hause essen. Bei der Ankunft des Apostels aber wird auch das Fasten vor der Kommunion zur Vorschrift gemacht.
3. Augustin scheint seiner Erklärung den Kommentar des Ambrosiaster zu Grunde zu legen, nur gibt er die Stelle klarer als Ambrosiaster es getan. Anderswo hatte Augustin bereits diese Kommentare wörtlich zitiert[1]; auch die ganze Auslegung sowohl, als besonders die Idee, dass die sumptio corporis Christi eine cœna genannt werden könne, scheint auf eine Benützung Ambrosiasters von Seite des hl. Augustin hinzuweisen.

Einen dritten lateinischen Exegeten bieten die Commentarii in epistolas S. Pauli, welche von Erasmus dem hl. Hieronymus zugeschrieben wurden. Erasmus reihte sie zwar in seinem Index zu den Werken des hl. Hieronymus den unterschobenen Werken ein, jedoch in die Abteilung der docta, d. h. derjenigen „quæ erudita nec indigna sunt lectu." Bruno Amorbachius, der mit Basilius Amorbachius die Baslerausgabe des hl. Hieronymus vom fünften Band an besorgte, bemerkt in der Einleitung zum neunten

---

scheint Augustin wieder der gegenteiligen Ansicht, das Korinthermahl sei nur ein gewöhnliches Mahl gewesen, zu huldigen. Er erzählt nämlich in diesem Briefe, was er getan, um die ausschweifenden Gastmähler, die unter den Christen in Hippo an den Geburtstagen der Heiligen üblich gewesen seien, abzuschaffen und berichtet, welche Schrifttexte er in seiner Predigt dazu gebraucht habe: „Inde ventum est ad illud capitulum: convenientibus ergo vobis in unum, non est dominicam celebrare . . . (I. Cor., 11, 20—22). Quo recitato diligentius commendavi *ne honesta quidem et sobria convivia debere in Ecclesia celebrari*; quando quidem Apostolus non dixerit, Numquid domos non habetis ad inebriandos vos? ut quasi tantummodo inebriari in ecclesia non liceret: sed „ad manducandum et bibendum, quod potest honeste fieri, sed præter ecclesiam, ab eis, qui domos habent, ubi alimentis necessariis refici possunt; et tamen nos ad has angustias corruptorum temporum et diffluentium morum esse perductos, ut iis nondum modesta convivia, sed saltem domesticum regnum ebrietatis optemus."

[1]) August., contra duas epist. Pelagianorum IV, 7 (ed. Migne, Patr. lat. XLIV, col. 614), wo der Kommentar ad Rom., 5, 12 wörtlich zitiert wird.

Band: er nehme diese Kommentare in die Werke des hl. Hieronymus auf, weil Erasmus sie einmal im Index verzeichnet habe und weil es zu viel Menschen gäbe, die zu schreien anfingen, wenn man etwas aus Hieronymus und sei es noch so falsch, weglassen wollte. Jene alte Handschrift trage den Namen des Hieronymus als Verfasser, auch die Glosse zitiere unter diesem Namen aus der Schrift, obwohl *ein Blinder sehen könne,* dass sie unmöglich von Hieronymus stamme [1]). Bellarmin lenkte die Aufmerksamkeit auf Pelagius und nach einigem Herumstreiten wurde Pelagius einstimmig zum Verfasser unserer Kommentare dekretiert [2]). Funk [3]) und Ermoni [4]) scheinen den Gang dieser Entwicklung unverfolgt gelassen zu haben, da beide die Kommentare noch dem Hieronymus zuschreiben. Neuestens hat Dr. Fr. Klasen die Argumente der bisherigen, „zweifellos gesicherten“ Meinung über die Autorschaft des Pelagius einer neuen, sorgfältigen Prüfung unterzogen und ist zu folgendem Resultate gekommen:

1. Wir besitzen in diesen Kommentaren „ein unverfältchtes Original einer pelagianischen Exegese der Briefe des hl. Paulus [5])“.
2. Den Autor „glauben wir unter jenen Mönchen suchen zu müssen, von welchen Prosper in seinem zweiten Brief an Augustin (ep. inter Aug. 225) redet: „Quidam vero horum in tantum a Pelagianis semitis non declinant ut“..... In der Zeit dieser vom Pelagianismus zum Semipelagianismus überleitenden Lehrentwicklung suchen wir unsern Autor [6]).“

---

[1]) Vgl. Dr. Fr. Klasen, Pelagianische Kommentare zu 13 Briefen des hl. Paulus auf ihren Inhalt und Ursprung untersucht. (Theol. Quartalschrift, 67 (1885) 249).

[2]) Ebd. a. a. O. 251.

[3]) Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, III, 1.

[4]) Ermoni, l’Agape dans l’église primitive [2], 15: „parmi les Latins il faut mentionner saint Jérome et saint Augustin; la pensée du premier paraît être assez claire“.

[5]) Dr. Klasen, a. a. O. 263. Da der Verfasser am Schluss seiner Abhandlung die Resultate nicht zusammenfasst, so stelle ich dieselben zusammen, wie ich sie im Laufe der Abhandlung, da und dort zerstreut, finden konnte.

[6]) Ebd. a. a. O. 566 und 567.

3. Der Autor ist Mönch[1]) und zwar Laienmönch[2]) aus dem Judentum abstammend[3]) von platonisch-stoischer Bildung[4]).

Die Auslegung dieses pelagianischen Mönches zu unserer Stelle fassen wir kurz in folgende Punkte zusammen:

„jam non est dominicam cœnam manducare." Jam non est dominica cœna sed humana: quando unus quisque tamquam cœnam propriam solus invadit et alii, qui non obtulerit, non impertit, ita magis propter saturitatem quam propter mysterium videamini convenire. Ceterum dominica cœna omnibus debet esse communis: quia ille omnibus discipulis suis, qui aderant tradidit sacramenta. Cœna autem ideo dicitur, quia Dominus in cœna tradidit sacramenta. Item hoc ideo dicit, quia in Ecclesia convenientes, oblationes suas offerebant ***et post communionem quæcunque eis de sacrificiis superfluissent, illi in Ecclesia communem cœnam comedentes, pariter consumebant.***

„et alius quidem esurit": Quicunque non obtulisset, non communicabat: quia omnia soli, qui obtulerant, insumebant. Quidam hunc locum ad illos referunt, qui epulas in Ecclesia faciebant. Aliter: „quidam esurit" . . . ideo dicit, quia supervenientibus mediocribus et volentibus sumere sacramenta, deerant: quoniam ab illis, qui obtulerant oblationes in communi convivio fuerant cuncta consumpta.

„numquid domos non habetis". Si vultis saturari, domi manducate. Sanctificatio enim etiam in parvo consistit.

„ecclesiam Dei contemnitis": facientes eam triclinium epularum.

„et confunditis": cum ita debeant communicare, ut eum qui obtulerit, nemo cognoscat.

„quoniam Dominus Jesus": Jam hinc quasi oblitis commemorat quam magnum sit hujus mysterii sacramentum.

„non diiudicans": Non discernens a cibo communi.

„invicem exspectate": quia nemo alium exspectat ut communiter offeretur."

---

[1]) Dr. Klasen, a. a. O. 567.

[2]) Ebd. a. a. O. 570.

[3]) Ebd. a. a. O. 568.

[4]) Ebd. a. a. O. 570.

Der pelagianische Kommentar vereinigt einen Teil der griechischen Exegese mit der Ambrosiasters, konstruiert die cœna dominica zu einem Mahle, das nach der Eucharistiefeier (post communionem) aus den Oblationen abgehalten wurde. Die Ausdrücke, „sacrificia“, communio“ etc. müssen jedoch mit Vorsicht aufgenommen werden, da der Autor in seinen Kommentaren stark die pelagianische Sakramentenlehre vertritt[1]) und die Worte: sacramenta, sacrificia, wie schon Augustin bemerkte[2]), für die Pelagianer nur Namen ohne irgend welchen reellen Inhalt bezeichnen. Dass dieses Mahl die imitatio ultimæ cœnæ Domini gewesen sei und wie das Mahl geheissen habe, vernehmen wir auch hier nicht.

Eucherius, Bischof von Lyon († wahrscheinlich ca. 450)[3]) schrieb zwei Bücher Instructionum ad Salonium, in denen er schwierigere Stellen der hl. Schrift behandelt. Darunter befindet sich auch unser Text. Eucherius berichtet[4]): „Int. Qualiter locus ille accipitur, in quo scribitur: Numquid domos non habetis . . . ? Resp. Apud Corinthios quondam, sicut aliqui asserunt, prava invaluerat consuetudo, ecclesias passim dehonestare conviviis, in quibus vescebantur *ante Dominicam oblationem, quam post cœnam noctibus inferebant;* cumque divites ebrii ad Eucharistiam venirent, vexabantur inopes fame. Mos vero iste ut refertur de gentilium adhuc superstitione veniebat. Unde etiam quibusdam locis per Aegypti rura, vel Syriæ, die sabbati nocte post cœnam dicitur ad ecclesiam convenire.“

Eucherius findet in Korinth gewöhnliche Mahlzeiten, die *vor* der nächtlichen Eucharistiefeier gehalten wurden. Die Ursache davon liegt für ihn nicht etwa in der Nachahmung des letzten Abendmahles Christi, sondern in der Nachahmung der heidnischen Parentalia, die seiner Zeit besonders in Blüte standen,

---

1) Dr. Klasen, a. a. O. 573.

2) August., de Gratia Christi et pecc. orig. l. II, c. 40 n. 45 (ed. Migne, Patr. lat. XLIV, 408): „denique ipsa Ecclesiæ sacramenta, quæ tam priscæ traditionis auctoritate concelebrat, ut ea isti, quamvis in parvulis existiment simulatione potius quam veraciter fieri, non tamen audeant aperta improbatione respuere“ . . .

3) Vgl. Schröde, im Kirchenlexikon², IV, 952.

4) Eucher., Instruct., l, 1. ad Kor., (ed. Migne, Patr. lat. L, col. 805).

wie wir aus der Predigt eines seiner Zeitgenossen ersehen[1]. Was zu Korinth wirklich geschehen ist, weiss er nicht, glaubt aber auf die Korinther anwenden zu können, was man zu seiner Zeit von den Christen in Aegypten und Syrien erzählte, dass sie nämlich nach dem Nachtessen am Sabbatabend in die Kirche gingen zur Feier der hl. Geheimnisse. Nach Eucherius ist das Mahl zu Korinth somit nicht mit der Eucharistie verbunden. Was Eucherius von den Aegyptern und Syriern berichtet, melden auch die Geschichtsschreiber Socrates und Sozomenus. Ersterer schreibt in seiner Kirchengeschichte[2]: „Betreffs der Zusammenkunft gibt es eine grosse Mannigfaltigkeit . . . Die Aegypter, welche die Nachbaren der Alexandriner sind und die Bewohner der Thebais veranstalten zwar am Sabbat Versammlungen, doch empfangen sie die hl. Mysterien nicht wie es Sitte der Christen ist. Denn nachdem sie gegessen (*μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι*) und sich von mannigfachen Speisen gesättigt haben (*καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορηθῆναι*), bringen sie gegen Abend das hl. Opfer

---

[1]) Gaudentius von Brixen († 410 oder 417) spricht in einer Predigt de Exodo (ed. Migne, Patr. lat. XX, col. 870): „Partes enim idololatriæ sunt veneficia . . . parentalia . . unde idololatriæ malum extulit caput erroris. Nam gulæ suæ causa primum cœperunt homines prandia mortuis parare quæ ipsi comederent, post hoc etiam sacrificia ausi sunt eis sacrilegia celebrare, quamvis nec ipsi mortuis munus sacrificent, qui exercent parentalia, dum super sepulchrorum mensas tremulis ebrietate manibus vina fundentes spiritum sitire balbutiunt. Cavete, quæso, ab his omnibus . . Sint convivia vestra sobria, casta cubilia: sit modestus animus, sermo placidus, mitis incessus." Von diesen heidnischen Totenmahlen spricht auch Tertullian, de testimonio animæ, c. IV (ed. Oehler, I, 406), indem er den Heiden zuruft: „vocas porro securos (mortuos tuos) si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis, aut a bustis dibutior redis. At ego sobriam tuam sententiam exigo. Misellos vocas mortuos, cum de tuo loqueris, cum ab eis longe es. Nam in convivio eorum quasi præsentibus et conrecumbentibus sortem suam exprobrare non possis. Debes adulari propter quos lautius vivis." — De resurrectione carnis, c. I (ed. Oehler, II, 467): „sed vulgus irridet (resurrectionem mortuorum) existimans nihil superesse post mortem. Et tamen defunctis parentant, et quidem impensissimo officio pro moribus eorum, pro temporibus esculentorum, ut quos negant sentire quicquam, etiam desiderare præsumant." Vgl. auch de Spectaculis, c. XII (ed. Oehler, I, 41).

[2]) Socrates, Hist. eccl., l. V, c. 22 (295) (ed. Migne, Patr. gr. LXVII, col. 635).

dar (προσφέροντες) und nehmen an den Geheimnissen teil (τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν)." Ebenso Sozomenus[1]): „In vielen Städten und Ortschaften Aegyptens kommt man gegen alle bestehende Gewohnheit, am Sabbat gegen Abend zusammen (συνιόντες) und empfängt, nachdem man schon gegessen hat (ἀριστηκότες ἤδη), die hl. Mysterien." Den Irrtum, der diesen berichteten Fakten zu Grunde liegt, werden wir später behandeln. Eucherius tritt gegen Ambrosiaster und Augustin für ein gewöhnliches Mahl zu Korinth ein. Wie dies geheissen, sagt er nicht.

Mit *Walafried Strabo*, O. S. B. († 849), dem gelehrten Schüler des Hrabanus Maurus O. S. B. († 856) begegnen wir einem fünften Kommentator unserer Stelle. Bis in die neueste Zeit wurde sein Kommentar als Glossa ordinaria betrachtet, doch, wie Denifle nachgewiesen[2]), mit Unrecht, da diese Ehre vom 12. Jahrhundert an der Glosse des Lombarden zu teil wurde. Strabo's Exegese ist aber durchwegs den Kommentaren Hrabans entnommen, die ihrerseits aus reinen Kompilationen entstanden sind[3]). Der Kompilator zeigt sich auch hier[4]):

„Dominicam cœnam" (v. 20): Dominicam cœnam dicit acceptionem Eucharistiæ, quam non debent pransi sumere vel mensis suis miscere, ut hi quos Apostolus arguit, sed jejuni, in honorem tanti Sacramenti. Licet enim post cœnam discipulis suis dederit corpus et sanguinem suum, non tamen jam calumniandum est universæ Ecclesiæ, quod a jejunis semper sumitur. Nam Salvator quo vehementius commendaret mysterii hujus altitudinem, voluit hoc ultimum infigere cordibus et memoriæ eorum. Quo ordine autem post sumerentur, ab Apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servavit docendum.

„Unusquisque enim" (v. 21): Notat illos, qui munera quæ offerebant altaribus pro sacrificio conficiendo, peracto illo, sibi resumebant, nec aliis non habentibus communicari sinebant, sed soli sumebant; ita inde etiam inebriarentur, aliis esurientibus (Ambr.).

---

[1]) Sozom., Hist. eccl., l. VII, c. 19 (308) (ed. Migne, Patr. gr. LXVII, col. 1478).

[2]) H. Denifle, O. P., Luther und Lutherthum ², I, 2. Abteilung (Quellenbelege) Mainz 1905, 16, 56, 90.

[3]) Vgl. Knöpfler im Kirchenlexikon ², XII, 1179.

[4]) Strabo, Comment. in I. Kor., (ed. Migne, Patr. lat. CXIV, 538).

Munus oblatum totius fit populi etc. usque ad „formam quæ a Christo in hujusmodi re data est iterat.

„Ego enim accepi“ (v. 23): Ostendit mysterium Eucharistiæ inter cœnandum celebratum non cœnam esse. Medicina enim spiritualis est . . .

„Invicem exspectare“ (v. 33): Ut multorum oblatio simul celebretur, et omnibus ministretur.“

Walafried sieht im Korintherbrief eine reine Eucharistiefeier. Die Mahlzeiten sollen als von Paulus verpönt abgeschafft werden. Im ersten Teil stützt sich Walafried oft wörtlich mit einigen Umstellungen auf Augustin, von V. 21 an zitiert er ausdrücklich den Ambrosiaster.

Ungefähr zur gleichen Zeit mit Walafried kommentiert *Sedulius Scotus* in seinen Collectanea in omnes B. Pauli epistolas[1]) unsere Stelle. Seine Exegese entnimmt er im ersten Teil wörtlich den Erklärungen des Eucherius von Lyon, im zweiten Teile etwas freier dem pelagianischen Kommentar[2]).

An letzter Stelle erwähnen wir *Haymon,* O. S. B., Bischof von Halberstadt († 898), der wegen seiner eigentümlichen Stellung zu unserem Text den Schluss dieser Periode bilden mag. Lefflad[3]) sagt von der schriftstellerischen Tätigkeit Haymons: „Als Schriftsteller erwarb sich Haymon gemeinsam mit Raban vor allem das eminente Verdienst, dass sich aus den beiderseitigen Werken dieser Männer der erste auf deutschem Boden entstandene Kommentar zu fast allen Teilen der hl. Schrift zusammenstellen lässt; ein Kommentar, der voll Licht und Wärme ist und auf *einen* Punkt zusammenträgt, was die Väter in

---

[1]) Vgl. Zeck im Kirchenlexikon [2], XI, 41. Die neuerdings aufgestellte Behauptung, Richard Simon bestreite die Autorschaft des Sedulius Scotus für diesen Kommentar ist unrichtig; der Gelehrte erklärt nur die Abfassung des Kommentars durch *Cæcilius* Sedulius für unmöglich.

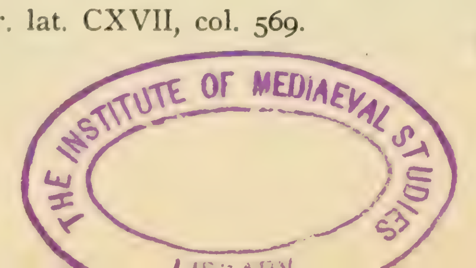
[2]) Migne, Patr. lat. CIII, col. 150. Wie Sedulius, so stützt sich auch Pseudo-Primasius (ed. Migne, Patr. lat. LXVIII, col. 533) auf Eucherius und den pelagianischen Kommentar.

[3]) Lefflad im Kirchenlexikon [2], V, 1548. Neuestens wurden diese Kommentare dem Benediktiner Bischof Remigius von Auxerre († 908) zugeschrieben. (Hist. lit. de la France, VI, 102, 110), doch ist der Nachweis nichts weniger als abschliessend und wir verbleiben unterdessen bei der allgemeinen Ansicht.

hunderten von zerstreuten Schriften gesagt haben. Die exegetische Methode, welche dabei zur Anwendung kommt, war vorzugsweise die allegorisch-mystische. Dies lag in der Richtung der Zeit.“ Haymon exegesiert auf folgende Weise[1]):

„*Convenientibus vobis*“ . .: Cœna Dominica dicta est, eo quod ipso die Salvator cum discipulis cœnaverit, complens Veteris Testamenti pascha, et mysterium corporis et sanguinis suis tradens apostolis. Corinthii . . . venientes ad fidem Christi per prædicationem apostoli Pauli . ., post discessum illius *in memoriam cœnæ Dominicæ singulis annis quinta feria ante diem Paschæ* conveniebant omnes ad Ecclesiam, ac nobiles, quique ac potentes divitesque veniebant, et deferebant singuli panem et vinum et dabant sacerdoti unde consecraret corpus et sanguinem Domini. *Consecratis autem mysteriis a sacerdote Domini,* unusquisque quod detulerat accipiebat desuper altari: sumebatque tacite cum suis, ut supervenientes non invenirent quod ederent et unde communicarent; aut etiam deferebat omne quod attulerat ad domum suam, ut cum suis illud sumeret. . . Istamque acceptationem Eucharistiæ Dominicam cœnam vocavit Apostolus uno modo. Aliter: Soliti quoque erant convenire *eodem die* ad Ecclesiam omnes divites, potentes et nobiles, et præparare sibi in Ecclesia et in foribus Ecclesiis atque atriis illius epulas et convivia et crapulari et inebriari usque ad vesperam manducantes et bibentes in conspectu pauperum et egenorum, qui non habebant unde sibi præpararent similia, nihil accipiebant ab illis divitibus et potentibus, sed præstolabantur jejuni tempus cum verecundia, quo placeret illis divitibus et potentibus benedici corpus Christi a Sacerdotibus unde communicarent. Impleti autem illi divites omnibus cibis et potibus usque ad vomitum, accipiebant ad ultimum sacramenta corporis et sanguinis Christi, dicentes: Sic tradidit Christus discipulis suis nostris doctoribus et magistris corpus et sanguinem suum post aliorum ciborum perceptionem et sic nos volumus illud sumere. Quod audiens Apostolus, scripsit eis. . . . Convenientibus vobis . . . jam non est Dominicam cœnam manducare, id est, non est vobis licitum Dominicam cœnam taliter manducare, qualiter vos manducatis. Cœnam autem Do-

[1]) Migne, Patr. lat. CXVII, col. 569.



minicam dupliciter possumus intelligere appellatam esse ab Apostolo, vel perceptionem videlicet Eucharistiæ de qua singuli sibi vindicabant partes proprias, quas attulerant, aliis non communicantibus, aut etiam eamdem Eucharistiam post alios cibos sumentes. Vel alio modo cœnam Domini appellat illas præparationes conviviorum et epularum, quas sine charitate sumebant, non dantes inde pauperibus . . . „*unusquisque enim suam cœnam.*“ Et hoc similiter duplici modo intelligi potest, ut intelligatur cœna sacramentum Eucharistiæ, quod illi singuli sibi vindicabant, vel illa præparatio conviviorum, quam utramque illi ut propriam manducabant, non communicantes exinde pauperibus . . *κοινόν* quippe Græci dicunt commune. . . .

„*Itaque fratres mei,* cum convenitis ad manducandum corpus et sanguinem Christi in Ecclesia, invicem exspectate, ut multorum oblatio simul celebretur, et omnes communiter ex uno pane communicetis: quia illa oblatio unus panis est et communis debet esse omnibus. Si quis esurit, domi manducet, id est, qui impatiens est nec vult jejunare cum ceteris, domi terreno pane vescatur, ut non in judicium conveniatis, id est, ne corpus Christi reprehensibiliter percipiatis ad damnationem vestram.“

Wir sehen, Haymon fasst, ganz nach seiner Methode, die Exegese der Griechen und Lateiner dem Sinne nach zusammen, ist aber der erste, der das Abendmahl des Heilandes mit unserer Stelle in Verbindung bringt.

Als Endurteil der lateinischen Exegeten über I. Kor., XI, 17—34, bis zu den Anfängen der Scholastik ergibt sich folgendes Resultat:

1. Während die Griechen sich betreffs unserer Stelle einstimmig für eine gewöhnliche Mahlzeit nach dem Gottesdienste entscheiden, sind die Lateiner getrennt. Die einen nehmen reine Eucharistiefeier an, von den Korinthern missbräuchlich mit gewöhnlicher Mahlzeit verbunden; die andern sehen in fraglicher Stelle gewöhnliche Mahlzeit, teils vor (Euch.) teils nach (Pelag.) dem Gottesdienste.
2. Grundlegend für beide Exegesen der Lateiner waren die zwei Pseudokommentatoren, Ambrosiaster und der semipelag. Mönch. Eucherius allein geht seinen eigenen Weg.

3. Haymon von Halberstadt vereinigt die Errungenschaften der Griechen und älteren Lateiner, indem er das Mahl zu Korinth eine Imitation der ultima cœna Domini sein lässt. Zwar kennt auch er das Mahl unter keinem bestimmten Namen, allein der erste Schritt zur späteren traditionellen Agapenauffassung ist doch gemacht, indem er die Korinther einmal im Jahre, am Gründonnerstag, das Abendmahl des Heilandes nachahmen lässt.

Gehen wir zur Scholastik über.

2. Während der Scholastik bis in die neuere Zeit.

Wir beginnen mit der im Mittelalter so viel gebrauchten Glossa interlinearis des *Anselm von Laon* († 1117). Anselm schrieb nämlich, da er des Hebräischen und Griechischen kundig war, zu den dunkeln Wörtern der Vulgata andere deutlichere, aber ganz kurze, erklärende Bemerkungen und zwar unmittelbar über die betreffenden Wörter zwischen den Linien des Textes, weshalb seine Glosse den Namen: Glossa interlinearis erhalten hat[1]). Die Glosse zu unserer Stelle lautet also[2]):

b non licet
b
Jam non est dominicam cœnam .... unusquisque enim suam
a ante dominicam cœnam b in domibus faciendum est hoc.
a b
cœnam præsumit ad .... numquid domos non ....
a Non laudo quia corpus domini est, quod sumere debetis et in ejus facere commemorationem q. d. quod ego ab ipso didici: hoc.
b ab aliis cibis indiscrete et negligenter sumit.
a b
ego accepi a Domino ... non diiudicans. Cum con-
c ad similitudinem Dominicæ cœnæ a Jejuni
c a
venitis ad manducandum .... invicem exspectate. Si quis
b Suos terrenos cibos, nec post Eucharistiam sumat.
b
esurit domi manducet.

Die Glossa interlinearis versteht somit wie die sogenannte Glossa ordinaria des Walfried Strabo reine Eucharistiefeier als von Paulus gefordert. Die Feier in Korinth war die Nachahmung des letzten Abendmahles Christi, was nun von Paulus abgestellt wird, indem das invicem exspectate geradezu mit

[1]) Kaulen im Kirchenlexikon[2], V, 711.

[2]) Biblia sacra cum Glossa ordinaria, opere et studio Theol. Dvacensium, Antverpiæ 1617, VI, 289.

jejuni gegeben wird. Ob die Glosse nur einmalige Nachahmungsfeier an jedem Gründonnerstag versteht wie Haymon von Halberstadt oder mehrmalige, ist nicht gesagt.

Einem zweiten Kommentar begegnen wir im Verfasser der Commentaria in epistolas S. Pauli, die früher dem hl. Anselm, dem Vater und eigentlichen Begründer der Scholastik, zugeschrieben und auch unter seinen Werken ediert wurden. Doch wird heute allgemein anerkannt, dass diese Kommentare nicht dem hl. Anselm, sondern einem seiner Zeitgenossen, dem Benediktiner *Hervæus Burgidolensis* († ca. 1150) angehören[1]). Er bemerkt[2]):

„*Convenientibus vobis in unum*“. Tangit (scl. Apostolus) eorum consuetudinem quia *frequenter in anno* certis diebus solebant omnes ad Ecclesiam convenire, ut corpus et sanguinem Domini perciperent, et in ecclesia convivium agerent ex oblationibus suis *ad exemplum cœnæ, quam Dominus cum discipulis suis fecit.* Sed hanc consuetudinem plurimi eorum perverterant, et secundum quod alius alio prior veniebat offerens cibos suos, manducabat et inebriabatur, non exspectans pauperem fratrem; et postea corpus Domini sumebat, vel cibis suæ mensæ miscebat, non diiudicans illud ab aliis cibis differre . . Nam munera sua offerentes advenientibus presbyteris, quia adhuc rectores ecclesiis non omnibus fuerant constituti, totum sibi quod obtulerant vindicabant schismatis causa. Nam pseudoapostoli dissensiones inter eos seminaverant. — Et ideo jam non estis idonei Dominicam cœnam manducare, id est sacram Eucharistiam percipere quæ a jejunis . . . est percipienda. Placuit enim Spiritui sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret quam ceteri cibi. Nam ideo per universum. . . .

„*Ego enim accepi*“: Jure vos non laudo sed vitupero in hoc, quod ita perverse et irreverenter ad Dominicam cœnam convenitis, quia traditionem meam super hac re non bene servatis. . . . Ostendit Apostolus mysterium eucharistiæ inter cœnam celebratum, non cœnam esse. . . .

---

[1]) Vgl. Braunmüller im Kirchenlexikon², V, 1917.

[2]) Migne, Patr. lat. CLXXXI, col. 931.

„*Itaque fratres mei*": cavete non schismate ad illud convenire sed per fraternam dilectionem exspectate invicem alii alios, ut multorum oblatio simul celebretur et omnibus ministretur. Sed si quis esurit, et propter acriorem famem non potest exspectare donec omnes conveniant, domi manducet suum corporalem cibum et post veniens ad Ecclesiam, non accipiat Eucharistiam."

Hervæus stützt sich auf Ambrosiaster und Augustin, die er wörtlich zitiert, sieht aber in der Versammlung nicht mehr wie Haymon von Halberstadt, die einmalige, am Gründonnerstag stattfindende Nachahmung des Paschamahles, sondern kennt bereits mehrmalige Imitation (frequenter in anno) und damit ist er der Agapentradition wieder um einen Schritt näher gekommen.

In den quæstiones et decisiones, die früher Hugo a s. Victore zugeschrieben wurden, ist unsere Stelle ausgelassen[1]). Dafür kommentiert sie der Magister sententiarum, *Peter Lombardus* († 1160) in den: Collectanea in omnes D. Pauli Ap. epistolas. Er benutzte, wie Denifle bemerkt[2]), stark die Glosse Strabos und die Glossa interlinearis des Anselm von Laon, welche er aus einer Handschrift der Paulinen des 12. Jahrhunderts kannte. Dieser Kommentar des Magisters galt, wie Denifle nachgewiesen, „den Scholastikern in der Regel als die eigentliche Glosse zu den Paulinen und wurde dafür zur Glossa einfachhin oder Glossa ordinaria." Der Magister kommentiert[3]):

„*Convenientibus*". Hic redarguit eos de hoc, quod corpus Dominicum non eo ordine sumebant, quo sumi oportebat.

Inter prandia enim vel post prandia eucharistiam sumebant, quod jejuni potius facere deberent. Hujus autem rei faciendæ occasionem sumpserunt *ex eo quod Dominus manducantibus discipulis accepit panem et benedixit et eis tradidit jam celebrato veteri Pascha . . . Dominicam cœnam dicit acceptionem eucharistiæ*, quam non debent pransi sumere . . . non ideo tamen calumniandum est universæ Ecclesiæ. . . .

---

[1]) Ueber die Autorschaft vgl. Denifle, O. Pr., Luther und Luthertum[2], I, 2. Abt. Quellenbelege, Mainz 1905, 65.

[2]) Denifle, a. a. O. 56.

[3]) Migne, Patr. lat. CXCI, col. 1638.

„Unusquisque enim“. Hier zitiert der Lombarde Ambrosius und führt dessen (d. h. Ambrosiasters) Erklärung wörtlich an. Ebenso bei: *„ego enim accepi“* V. 23, 24. Desgleichen zu V. 30—34: „Itaque fratres mei, ne similis pœna vobis contingat, o fratres mei, *cum convenitis ad similitudinem Dominicæ cœnæ,* ad manducandum corpus Domini, invicem exspectate et jejuni, dum omnes conveniant, ut multorum oblatio in simul celebretur et omnibus ministretur. Sed si quis esurit et impatiens non vult exspectare, manducet domi cibos suos, id est pane terreno pascatur, nec post eucharistiam sumat“; ganz nach der Glossa interlinearis. Auch für den Magister handelt es sich um Einsetzung der reinen Eucharistiefeier von Seite des Paulus, nachdem bei den Korinthern die Nachahmung des Paschamahles Christi ausgeartet war und nun vom Paulus abgestellt wurde. Der Magister stützt seine Ausführungen auf Augustin und Ambrosiaster, die er zitiert, kann sich aber nicht enthalten, dem Texte Ambrosiasters die von der Glossa interlinearis erklärenden Worte einzufügen: „Cum convenitis ad similitudinem Dominicæ Cœnæ ad manducandum corpus Christi.“ Wie wir sehen, ist die Idee von der Nachahmungsfeier des letzten Abendmahles zu Korinth schon stark in die Schulen eingedrungen.

Hugo von Saint-Cher, O. Pr. († 1263), auf dessen Betreiben das Correctorium Hugonis oder Prædicatorum hergestellt und durch Beschluss des Generalkapitels vom Jahre 1256 für alle Bibelexemplare im Orden verbindlich erklärt wurde[1]), spricht sich in seiner Postille: in universa biblia iuxta quadruplicem sensum, über unsere Stelle folgendermassen aus[2]): „Ad literam: *„Convenientibus ergo“:* Hic tangit secundam causam quare indigne accedebant ad sacramentum Eucharistiæ; quia erant in mutuo odio. . . . Alia causa: Peccabant non in hora sumendi, *videlicet post prandium,* quod volebant habere ex eo quod sacramentum hoc Dominus instituit *postquam cœnavit.* Ad hoc respondet Gloss. Ideo non licet vobis manducare etc. . . . Alia causa: quia in tanta quantitate ponebant panem et vinum conficiendum, quod resumentes post confectionem inde inebrian-

[1]) Vgl. Schrödl im Kirchenlexikon², VI, 386.

[2]) Hugonis a. S. Caro, opera omnia, Lugduni 1644, Tom. VII, 103.

tur: et inde, quia pauperibus nihil communicabant. . .“ In der Expositio glossæ, die er seinem Kommentar beifügt und ebenfalls kommentiert, spricht er zu den Worten der Glosse: „ut inde etiam inebriarentur: ergo potest satiari hoc sacramento. Contra Aug. Cibus iste hausit in mentem non in ventrem; ergo non potest inebriare.“ Diese Objektion löst Hugo mit dogmatischen Erörterungen über substantia und species. Hugo baut auf der Meinung seiner Vorgänger weiter. Ihm genügt die Nachahmung der Abendmahlsfeier von Seite der Korinther nicht mehr. Er fügt noch eine alia causa hinzu und legt, indem er die Worte der Glosse missversteht, das ganze in Korinth veranstaltete Essen als Eucharistiefeier aus, indem er als Ursache der Trunkenheit das Blut Christi annimmt. Ob Hugo wirklich der erste ist, der diese Ansicht ausspricht, oder ob er nur eine bereits herrschende Ansicht in seinen Kommentaren aufgenommen hat, müssen wir dahingestellt sein lassen. Er ist wenigstens unseres Wissens der erste, der diese Nachricht mitteilt. Da die Glosse nur die halbe Stelle aus Ambrosiaster anführte, wurden die dort behandelten Oblationes nicht mehr in ihrer geschichtlichen Bedeutung verstanden, sie werden für die konsekrierten Opferelemente der hl. Messe angesehen und so stand eine neue Theorie im Vordergrunde.

Wie sehr diese neue Meinung verbreitet war, sehen wir in den Kommentaren des hl. *Thomas von Aquin* († 1274). Diese Kommentare super epistolas S. Pauli fallen wahrscheinlich in die Jahre 1269—1271 [1]). Ueber die Authentizität derselben urteilt De Rubeis [2]), die Resultate seiner Untersuchungen zusammenfassend, folgendermassen:

1. Integram Epistolam ad Romanos ac priora saltem decem capita Epistolæ primæ ad Corinthios, Commentario illustravit Aquinas, quem proprio stylo scripsit. Id uno consensu perhibent veteres omnes.

2. In ipsam fortasse integram ad Corinthios Epistolam, ac decem priora capita Epistolæ ad Hebræos editæ proprio stylo

---

[1]) Vgl. Mausbach im Kirchenlexikon², XI, 1632.

[2]) De Rubeis, dissertationes criticæ et apologeticæ de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ Aquinatis, Venetiis 1750, Dissert. VII. n. 2. abgedruckt im I. Band der neuen röm. Ausgabe der Werke des hl. Thomas 1882, CXIV.

ipsius Thomæ Commentationes fuerunt: quod asserunt Bernardus Guidonis et Antoninus, ac indicare videntur Petrus Rogerius et Joannes de Calumna.

Der Kommentar zu unserer Stelle ist somit wahrscheinlich von Thomas selber geschrieben oder doch von ihm diktiert, durchgesehen und verbessert worden. Thomas bringt zwei Auslegungen. Er schreibt [1]):

„*Convenientibus vobis*“ . . . „Corinthii peccabant in modo et ordine sumendi corpus Christi. Totum hoc quod sequitur dupliciter exponi potest.“

1. Auslegung. „Secundum autem primam expositionem redarguuntur de hoc quod corpus Christi pransi accipiebant. Ergo non competit vobis dominicam cœnam manducare, id est, sumere Eucharistiæ sacramentum, quod Dominus in cœna discipulis dedit; vel melius potest referri ad ea, quæ sequentur, ut sit sensus: Non solum convenientibus vobis scissuræ sunt inter vos, vobis convenientibus jam, id est, in præsenti, hoc determinatum habetis, quod non est, id est, non licet vobis dominicam cœnam manducare ad quam pransi acceditis. Quia enim Dominus discipulis suis post cœnam hoc sacramentum tradidit, ut legitur Math. XXVIII, volebant etiam Corinthii post communem cœnam sumere corpus Christi. Sed Dominus hoc rationabiliter fecit propter tria . . .“

2. Auslegung. „In primitiva enim Ecclesia fideles panem et vinum offerebant quæ consecrabantur in sanguinem et corpus Christi, quibus jam consecratis divites, qui multa obtulerant, eadem sibi repetebant, et sic ipsi abundanter sumebant, pauperibus nihil sumentibus, qui nihil obtulerant. De hac ergo culpa Apostolus hic eos reprehendit dicens: convenientibus vobis . . . jam non est, id est, non contingit inter vos dominicam cœnam manducare. Cœna enim Domini communis est toti familiæ. Unusquisque autem vestrum sumit eam, non quasi communem, sed quasi propriam dum sibi vult vindicare, quod Deo obtulit: et hoc est, quod subdit: unusquisque præsumit, id est præsumptuose attentat ad manducandam cœnam, scl. domini, id est *panem et vinum consecratum* quasi suam, id est quasi propriam,

[1]) Thomæ Aquinatis, opera omnia, Parisiis 1889, tom. XX, Komment. 3. a sectione IV, 724.

vindicans scl. ea quæ consecrata sunt Domino in suos usus; „ebrius est“, ad litteram, propter hoc quod nimium sumpsit *de vino consecrato.* quod scl. quasi propriam repoposcit. Sed videtur hoc impossibile esse, quod de vino consecrato aliquis inebrietur . . . Cetera non mutantur e prima expositione.

Postquam Apostolus redarguit Corinthiorum inordinationes, quas committebant conveniendo ad eucharistiæ sacramentum sumendum, hic agit de ipso sacramento; et primo agit de dignitate . . . secundo inducit fideles ad reverenter sumendum . . .

„*n. dijudicans*“ id est, ex eo quod non discernit corpus Domini ab aliis, indifferenter ipsum sumens sicut alios cibos.

„*Itaque fratres mei*“, reducit eos ad debitam observationem et primo ponitur id, quod nunc ordinat: secundo ponitur promissio de ordinatione futura. Circa primum tria facit: 1^0 ponit ordinationem suam dicens: Itaque fratres . . . ne unusquisque cœnam suam præsumat ad manducandam cum convenitis, scl. in Ecclesiam ad manducandum, scl. corpus Christi, invicem exspectate, ut scl. simul omnes sumatis; 2^0 excludit excusationem dicens: Si quis autem esurit et non potest tantum exspectare domi manducet (scl. communes cibos) postmodum eucharistiam non sumpturus . . .“

Thomas, der sich in seiner ersten Auslegung auf die beiden Glossen stützt, schenkt der von Hugo vertretenen Ansicht bereits so viel Aufmerksamkeit, dass er sie als zweite Auslegung der ersten anreiht, aus dogmatischen Gründen jedoch gegen das „inebriare de vino consecrato“ Bedenken trägt.

Bilden die beiden Glossen die Hauptquellen der Scholastiker für ihre Exegese, so gelangte im 14. Jahrhundert die Postilla des *Nikolaus de Lyra,* O. M. († 1340) und die Additiones des Paulus Burgensis († 1435) zu gleichem Ansehen, so dass sie dem mit den beiden Glossen versehenen Vulgatatext beigedruckt wurden [1]).

Da die Additiones an unserer Stelle sich nur mit dogmatischen Fragen beschäftigen, so zitieren wir hier die berühmte Postille des Franzikaners. Er schreibt in seiner knappen, bün-

[1]) Vgl. Kaulen im Kirchenlexikon [2], V, 711.

digen Form[1]): „Hic tertio arguit Apostolus Corinthios de hoc, quod male se habebant circa sacramentum eucharistiæ quantum ad cibum: quia aliqui eorum pransi sumebant corpus Christi, *sumentes argumentum ex hoc quod Christus post cœnam hoc sacramentum instituit et discipulis dedit:* quod tunc fuit rationabile; quia ibi debuit inchoari veritas, ubi cessavit figura. Huius autem sacramenti figura fuit immolatio agni Paschalis . . . Postea rationabiliter statuit ecclesia in reverentiam tanti sacramenti quod non sumatur nisi a jejunis: non solum jejunio ecclesiæ, sed etiam naturæ . . . dicit igitur. . . . Conven. er. ad participandum eucharistiæ sacramentum. . . . „Unusquisque“ ante sumptionem sacramenti: *Præparabant enim sibi sua cibaria et portabant ad Ecclesiam, comedentes antequam sumerent sacramentum*, et sic divites laute comedebant et bibebant, pauperes autem. . . . „Numquid domos“ i. e. domos non consecratas, in quibus debent exerceri talia convivia.“ Nikolaus kehrt wieder auf die alte Idee der Glosse zurück: die Nachahmung der Abendmahlsfeierlichkeit, welche die Korinther für ihre Praxis vorgeschützt hatten, wird von Paulus verboten und reine Eucharistiefeier eingeführt.

Da, wie wir oben gesehen, die Glossa ordinaria mit der Glossa interlinearis und der Postille des Franziskaners bis ins 16. Jahrhundert für die Theologen den gewöhnlichen und fast ausschliesslichen Kommentar zur hl. Schrift bildeten, so dürfen wir füglich die kleineren Kommentatoren übergehen und kommen zu

Baronius, dem Vater der Kirchengeschichte, der in seinen Annales ecclesiastici unserer Stelle die letzte und abschliessende Wendung für die traditionelle Agapentheorie gegeben hat. Im ersten Band, 1588 erschienen, leitet er zum Jahre 57 seinen Traktat über Agapen mit unserer Stelle ein. Er schreibt[2]): „Perseverabat adhuc in Ecclesia laudatissimæ rei usus, ut *(quod Christus ultima cœna fecerat, ac in sui memoriam, ut facerent, suos monuerat)* Christiani convenientes simul in ecclesia, una cœnarent, simulque sacratissimam perciperent Eucharistiam: quod tamen cum Corinthij, non ut decebat, explerent, Paulus jure re-

[1]) Biblia sacra cum Glossa ordinaria, opere et studio theol. Dvacensium, Antverpiæ 1617, tom. VI, 290.

[2]) Annales ecclesiastici, Moguntiæ 1601, tom. I, 631.

darguit, dicens: Convenientibus vobis. Quoniam (ut dictum est) utraque simul mensa iungebatur, communis et sacra; quid in unaquaque præstare deberent, admonuit. In illa priori nimirum, ut communitas servaretur, seque invicem exspectarent, unaque discumberent, essetque frugalis. Domi enim potius ut comedant, persuadet, qui non mutuæ charitatis, cujus intuitu res instituta esset, sed ingluviei causa sic convenirent. De sacra vero mensa, quod a communi esset distincta, non perfunctorie et absque animi consideratione eam esse adeundam, utpote quod maximum omnium damnum incurrat qui indigne eo cibo vescatur; sed magna solicitudine latebras suæ quemque conscientiæ disquirere debere divinum iudicium interminatus, inculcat. . . . *Porro quod ad utramque mensam spectat: etsi, Christus communem præmisit, inde vero sacram exhibuit. . . Apostolorum tamen tempore primum quidem celebrari solitam sacram synaxim,* inde communi omnes excipi mensa, Johannes Chrysost. tradit his verbis: Statis diebus. . . . Verum de his diversam fuisse olim diversarum ecclesiarum consuetudinem superius dictum est. Corinthios autem inter cœnandum miscentes sacra communibus (quod correxit Paulus) Eucharistiam sumere consuevisse, Augustinus (ad Jan. epist. 118) affirmat. . . . Fluxit etiam inde consuetudo, ut eadem convivia (sicut Apostolorum temporibus agi vidimus) in ecclesia celebrari solerent. . . .“ Nun führt er die verschiedenen Zeugnisse über Agape, so Tertullian u. s. w. an und schliesst den Traktat mit den Worten: Qui igitur antiquus usus a temporibus Apostolorum *de agape* Christianorum viguit in Ecclesia, idem nonnullis in locis in hodiernum laudabiliter perseverat, mutatis nonnullis; ut *(quod primum diximus) ne illæ simul cum tremendo ac sacrosancto sacrificio miscerentur;* deinde (quod postea est emendatum) ne in ecclesia celebrarentur.“

Baronius geht wieder auf die Griechen zurück und sucht ihre Ansicht mit der der Lateiner zu vereinen. Er selbst bleibt der scholastischen Theorie treu, gibt aber der ganzen Sache eine neue Wendung, indem er die korinthische Versammlung in die Agapenversammlungen hineinstellt und so das Mahl der Korinther u. W. als erster unter den lateinischen Schriftstellern mit dem Namen Agape belegt. Er wird somit der erste, der nach langer Entwicklung die heutige traditionelle Agapentheorie voll und

ganz ausgesprochen hat und wir dürfen ihn daher füglich für die lateinische Kirche den Vater dieser Tradition nennen, zumal man nach Erscheinen seines Werkes allgemein seiner Ansicht zugestimmt hat. Der Beweis dafür liegt in dem sofortigen Aufgreifen und Verwenden der neuen Ansicht für die Exegese.

Cornelius a Lapide, S. J., der berühmte Exeget des 17. Jahrhunderts, bringt in seinen Commentaria in I. Epist. ad Corinthios[1]) die Ansicht der Griechen wie der Lateiner über das Korinthermahl, entscheidet sich aber für die Lateiner: „Verum prior explicatio verior et solidior est, ob rationes ibi allatas, *agape enim hæc tempore Pauli fiebat, non post, sed ante sacram synaxim:* licet paulo post prima hæc Ecclesiæ tempora scl. cum Ecclesia sanxit, ut Eucharistia ob reverentiam nonnisi a jejunis sumeretur, *post Eucharistiam celebrata sit hæc agape*, ut patet ex Tertulliano.... Unde pari ratione hic Apostoli locus, iis qui post Eucharistiam celebrarunt agapem, accommodari potest: Apostolus enim taxat ebrietates et arrogantias divitum in agape sive ea fit ante sive post Eucharistiam.“ Dass Cornelius sich bei seiner Auslegung und Benennung des Mahles auf Baronius stützt, geht daraus hervor, dass er S. 287 dessen Traktat über Agape nominatim zitiert.

Wie Cornelius, so benennt auch *Jakob Tirinus*, S. J. († 1636) das Korinthermahl mit dem Namen Agape. In seinem 1632 erschienenen Commentarius in vetus et novum Testamentum erklärt er[2]) die Stelle also: „unusquisque enim . . . (V. 21) id est, sumit ante synaxim, seu distributionem S. Eucharistiæ, pauperibus vel exclusis, vel certe non exspectatis. In primitiva enim Ecclesia, *ad imitationem cœnæ Christi* solebant ditiores, vel certe præfecti Ecclesiæ, *subinde ante, subinde post S. Communionem epulum in Ecclesia instituere*, commune tam pauperibus quam divitibus, *idque in symbolum mutuæ charitatis: unde et Agape, id est, dilectio vocabatur.* Jam abusus irrepserat, ut divites privatim et laute et non raro ad ebrietatem usque cœnarent, pauperesque excluderent vel saltem non exspectarent, quod hic reprehendit et reformat Apostolus. ita Tertull. Chrysost. et alii apud Baro-

[1]) Commentaria in omnes D. Pauli epistolas, Antverpiæ 1705, 287.

[2]) R. P. Jacobi Tirini, Commentarium in S. Scripturam, tom. III, Lugduni 1664, 302.

nium.“ Tirinus stützt sich wieder auf Baronius. Er vereinigt wie Baronius die Auslegung der Griechen und Lateiner, indem er verschiedene Gebräuche annimmt, nach denen das Mahl teils vor, teils nach der Eucharistiefeier gehalten wurde, entscheidet sich aber an unserer Stelle für die Agapen der Lateiner.

Hören wir noch als Abschluss dieser Periode *Augustin Calmet*, O. S. B. († 1757), einen der berühmtesten Exegeten des 18. Jahrhunderts. Im Jahre 1707 erschien sein Bibelkommentar unter dem Titel: La s. Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique, der 1716 vollendet vorlag und 1724 bereits eine zweite, vermehrte Auflage erlebte [1]). I. D. Mansi übersetzte den Kommentar (1730—1738) ins Lateinische, nach welcher Uebersetzung Calmets Kommentar zu unserer Stelle also lautet [2]): „Convenientibus vobis (v. 20): Jam non, ut olim, una mente, perfectaque charitate convenitis, jam non agitis cœnam, *quæ supremam Christi rem cum Discipulis ipsa obitus sui nocte cœnam repræsentet?* omnia profani convivii indicia exhibetis, a quo convivio charitas exulat. In primitivorum Christianorum conventibus, post sacrorum voluminum lectionem et preces, *Christi corpus et sanguis Fidelibus gustanda porrigebantur: tum habebatur in communi charitate convivium, Græcis agape dictum.* Ita hunc locum explicant s. Chrysost. eiusque asseclæ, ex gentis suæ consuetudine: et apud alios, velut Afros et Aegyptios quinta majoris hebdomadæ feria (Socrates, Hist. eccl.) vulgo fas erat, Corpus et Sanguinem Christi sumere non jejunis; quo more propius imitari videbantur rem a Christo gestam, qui Divinam Eucharistiam post Paschalem cœnam instituit . . . . S. Augustinus animadvertit, sua iam ætate vulgo in Ecclesia obtinuisse, ut sacra synaxis a jejunis sumeretur . . . Videtur S. Augustino Dominica cœna hoc loco proprie esse Cœna Eucharistica: cui accessere alii, quasi Apostolus arguat Corinthios, quod consuetis ac familiaribus epulis sacra Eucharistiæ mysteria miscuerint, aut agapis imitati non sint charitatem quæ in sacra Communione servatur, qua et pauper et locuples . . . Christi corpore a sanguine pari modo pascuntur. Augustior tamen æquo

[1]) Vgl. Welte im Kirchenlexikon [2], II, 1717.

[2]) Calmet, Commentarius litteralis in omnes libros Novi Testamenti, latinis litteris traditus a. J. D. Mansi, Wirceburgi 1788, tom. III, 658.

videtur hæc explicatio: probatior meliorque vulgo est, quam primo loco dedimus . . . v. 33: „invicem exspectate.“ Cum una convenitis, ut sacra in mensa vescamini, atque agapes in Ecclesia celebretis, alter alterum exspectate . . . exspectate simul omnes cœnaturi, ut una omnes mente absolutaque charitate ad Christi corpus et Sanguinem accedatis.“

Calmet entscheidet sich für die Ansicht der Griechen, sieht demnach an unserer Stelle gewöhnliche Mahlzeit, die den Namen Agape trägt. Er nennt diese Ansicht, „probatior meliorque“, während er über die augustinische Ansicht urteilt: „angustior æquo videtur“.

Fassen wir nun, bevor wir zur neuesten Kontroverse übergehen, die Ansichten der Scholastik bis zur neueren Zeit kurz zusammen, so ergeben sich folgende Punkte:

1. Die Ansicht Haymons von Halberstadt über die jährlich einmalige Nachahmung des Paschamahles Christi von Seite der Korinther wird weiter gebildet. Die Glossa interlinearis schreibt zum Texte die Worte: „ad similitudinem cœnæ“ und so werden diese Worte im weiten Sinne nicht nur auf eine einmalige Nachahmung am Gründonnerstag beschränkt, sondern zu jedesmaliger Nachahmung der ultima cœna erweitert.

   Herväus von Déols ist unsers Wissens der erste, der dieseAnsicht aufgestellt hat. Ihm folgte der Magister und damit war die Ansicht in der Schule und erhielt beinahe überall den Vorzug. *Herväus* ist daher der erste, der die traditionelle Auffassung der Agapentheorie, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach statuierte.

2. Unter den Scholastikern entwickelte sich die bisherige doppelte Auslegung zu einer dritten. Hatte man bis jetzt einstimmig gewöhnliche Mahlzeit entweder vor oder nach oder mit der hl. Eucharistiefeier verbunden, so wurde nun die Lehre von gewöhnlicher Mahlzeit fallen gelassen und alles zu reiner Eucharistiefeier gestempelt, so dass der von Paulus gerügte Abusus zu Korinth darin bestand, dass man die hl. Spezies in zu grosser Quantität bis zur Trunkenheit genoss. Die Oblationes des Ambrosiaster und sein „communicare“ konnte nicht mehr

8

anders als in mittelalterlichem Sinne gedeutet werden. Hugo a S. Caro ist unsers Wissens der erste, welcher diese Ansicht bringt und sie vom dogmatischen Standpunkte aus als möglich vertritt, aber bereits im 14. Jahrhundert wird sie von Niklaus von Lyra wieder fallen gelassen, während nur noch die Ansicht der Glosse resp. des Herväus von der öftern Nachahmung des Paschamahles Christi beibehalten wurde.

3. Mit *Baronius* treten wir in die letzte Phase der Entwicklung. In seinen Annalen bespricht er die Agapenfrage in der ersten christlichen Zeit und leitet seine Untersuchung mit unserer Stelle ein. Er bringt die Auslegung der Griechen und Lateiner und löst die verschiedenen Ansichten, indem er verschiedene Gebräuche in der damaligen Zeit statuiert, entscheidet sich aber für die augustinische Ansicht mit scholastischer Auslegung und belegt die ganze Feier in Korinth, was bisher keiner von den Lateinern getan, mit dem Namen Agape. Gestützt auf ihn überschreiben nun die späteren Exegeten das ganze Kapitel im Korintherbrief mit dem Worte: Agape und bringen unter diesem Namen die Ansichten der Griechen und Scholastiker. Während Cornelius a Lapide sich der scholastischen Ansicht hinneigt und unter Agape gewöhnliches, mit Euchariestiefeier verbundenes Mahl versteht, entscheidet sich Calmet für die Griechen, d. h. für eine Mahlzeit nach dem Gottesdienst, die er mit dem Namen Agape benennt.

Fassen wir noch kurz die Kontroverse der Neuzeit ins Auge, jedoch nur insofern die Agapenforscher sich mit unserem Texte beschäftigen.

§ 4. Die neueste Kontroverse.

Da *Binterim* in seiner Abhandlung „Von den Agapen oder Liebesmahlen der ersten Christen[1]" die Ansichten der ältern Agapenforscher über den Korintherbrief zusammengefasst, genügt es, seine Ansicht zu hören, die er seinen Zeitgenossen gegenüber

---

[1]) Binterim, Denkwürdigkeiten, Mainz 1828, II, zweiter Teil, 43.

verteidigt; was um so interessanter ist, als Binterim in seiner Abhandlung den Empfang der hl. Eucharistie in Verbindung mit der gewöhnlichen Mahlzeit für die Urkirche zu beweisen sucht (a. a. O. 8). Er schreibt über unsere Stelle: „Keiner wird nun im Ernst behaupten wollen, dass in dieser Stelle (1. Kor., 11, 17 ff.) der Beweis klar ausgesprochen liege: die Agapen seyen der eucharistischen Handlung vorangegangen . . . Der Ausdruck: Dominica cœna, des Herrn-Abendmahl gibt nicht den geringsten Grund mit Essius zu behaupten, die brüderlichen und eucharistischen Mahle der Korinther seyen ganz nach dem letzten Abendmahl des Herrn eingerichtet gewesen.“ Nun widerlegt er verschiedene Einwürfe seiner Zeitgenossen und zeigt das von Paulus gedachte Ideal. „Diesen Mahlen legte man also den Namen Agapæ, Liebesmahle bei, weil sie erstens zum Andenken an das letzte und grösste Liebesmahl Jesu gefeiert wurden und zweitens weil sich dabei die wahre Bruderliebe auf das sichbarste zeigte. Denn die Reichen gaben aus Liebe gegen ihre unvermögenden Brüder Speise, Trank, Geld etc. dar und freueten sich in der Sättigung und Labung der Hungrigen und Durstigen. Der Eine gab, der Andere empfing, Alle aber assen das nämliche in der unzertrennlichen Liebe. So sagt der hl. Joh. Chrysost. (Homil. 27. in Epist. I. ad Korinth.): „An gewissen bestimmten Tagen hielten die Gläubigen gemeinschaftliche Tafel und fingen nach Beendigung des Gottesdienstes und nach Empfang des Sakraments alle zugleich die Mahlzeit an.“ Soviel zur Einleitung über die neueste Kontroverse, die mit der Dissertation M. Keatings begonnen hat.

Auf katholischer Seite hat man sich nach zwei Richtungen hin entschieden. Die erste Richtung findet in fraglicher Stelle die alte traditionelle Agapenauffassung von Mahlzeit mit Eucharistie verbunden als Nachahmung des Paschamahles Christi. So *M. Keating.* Nach ihm hat Paulus wegen den vorgekommenen Missbräuchen die Agape von der hl. Eucharistie getrennt[1]): „The practice of assembling for common meals seems without question implied, and the whole assembly is assumed as taking part in it (1. Kor., XI. 18, 20, 33). The common meal would

[1]) Keating, The Agape, 47 und 50.

normally culminate in the Eucharist, but abuses of various kinds have to be dealt with by the Apostle . . . . In the difficulties, with which St. Paul had to contend, as here described, we find what are commonly believed to be the earliest known reasons for the eventual separation of the Agapé from the Eucharist." Auf seiner Seite stand *Funk,* der die tradionelle Agapentheorie P. Batiffol gegenüber verteidigte. Er bringt vorerst den Väterbeweis[1]): „Man nahm bisher fast allgemein an, dass in der apostolischen Zeit der Eucharistie ein Liebesmahl, die Agape, vorausging, und dass dieses Mahl nach seiner baldigen Trennung von der Eucharistie als eine Feier für sich noch einige Jahrhunderte sich erhielt, um dann zu verschwinden. Die Einrichtung schien in I. Kor., 11, 18—34 bezeugt zu sein, und man brachte mit ihr die Missstände in Verbindung, von denen Paulus hier spricht. Augustin Ep. 54 n. 8 deutete die Worte, die der Apostel seinen Ermahnungen beifügt: das übrige werde er ordnen, wann er komme, Paulus habe bereits die Agape und die Eucharistie getrennt und diese habe von da an am Morgen, nicht mehr am Abend stattgefunden. Aehnlich dachten die übrigen Väter; nur liessen sie, unrichtigerweise und ohne Zweifel unter dem Einfluss einer spätern Praxis, nach der die Eucharistie nüchtern empfangen wurde, das Liebesmahl der Eucharistie nicht vorangehen, sondern folgen, so Chrysostomus, Hieronymus und Theodoret in ihren Kommentaren oder Homilien zum ersten Korintherbrief." Nun untersucht er (S. 3) I. Kor., 11, 18—34 selbst und kommt zum Schluss: „Hier ist doch klar ausgedrückt, dass es sich nicht um die Eucharistie allein handle . . . Die Worte begreifen sich nur, wenn es noch ein Mahl gab, zu dem die einzelnen beisteuerten und das dadurch gemeinschaftlich werden sollte, in Korinth aber damals es nicht war." Zum Abschluss der Kontroverse stützte sich Funk[2]) auf die Ausführungen Belsers: „bezüglich I. Kor., 11, 18—34 sei auf den Exkurs von Belser in dem erwähnten Kommentar S. 251—255 verwiesen."

Belser selbst schrieb[3]): „Nach dem I. Kor., 11, 20 ff. indes

[1]) Funk, Kirchengeschichtliche Abhandl. und Untersuchungen, III, 1.

[2]) Ebd. a. a. O. 31.

[3]) Belser, die Apostelgeschichte, 252 und 253.

war die umgekehrte Ordnung, Agape dann Eucharistie, wenigstens in Korinth üblich. Denn dort läuft die ganze Mahnung des Apostels darauf hinaus: macht euch nicht durch sündhaftes und verwerfliches Benehmen bei der Begehung der Liebesmahle unwürdig des Empfanges der Eucharistie, welche an erstere sich anschliesst . . . Wenn es demnach zweifellos ist, dass in der Gemeinde zu Korinth und zwar nach der Anordnung des Paulus die Feier der Eucharistie mit der Feier des Liebesmahles oder der Agape verbunden war, so sicher auch in Troas."

Ermoni[1]) entgegnet den Ausführungen P. Batiffols, indem er die oben angeführten Worte Funk's wiedergibt. Als zweiter Grund bringt er: „l'interprétation patristique. La plupart des Pères et des écrivains ecclésiastiques, qui se sont occupés de cette question, ont vu tout ensemble l'Eucharistie et l'Agape dans le passage de la première Epître aux Corinthiens que nous venons d'examiner. La seule idée personnelle, qu'ils eussent introduite, se ressentait de la théologie de leur époque: vivant à une époque où la discipline de recevoir l'Eucharistie à jeûn était déjà générale dans l'Eglise, ils croyaient que l'agape avait suivi et non précédé l'eucharistie; l'ordre seul était interverti; pour le reste, ils ne songent nullement à interprêter autrement I. Cor., XI, 18—34." Hierauf zitiert er einige Sätze aus Chrysost. und Theodoret, Hieronymus (?) und Augustin.

Der gleichen Ansicht ist *Leclercq,* nur sieht er in den Worten des hl. Paulus: „So oft ihr dieses Brot esset . . . verkündet den Tod des Herrn bis er kommt", eine Bestätigung seiner Totenagapen: „Voici donc", schreibt er[2]), „le caractère des assemblées chrétiennes dans la pensée de Celui qui les a instituées; ce sont des commémoraisons funèbres du fondateur. Il a choisi lui-même le mode employé très généralement de son temps, nous l'avons montré, le banquet funèbre, pour grouper ceux qui sont demeurés fidèles à Celui qui n'est plus parmi eux. Nous aurions donc ici une forte raison de voir, sans écarter l'idée de la pâque dans les réunions décrites plus haut, un véritable banquet funèbre comprenant un repas frugal et profane et un repas

[1]) Ermoni, l'agape [2], 9.

[2]) Leclercq im Dictionnaire d'archéologie chrétienne, col. 786.

sacré qui était véritablement le but de la réunion, la réception du corps et du sang de Jésus faite „en mémoire de Lui“ *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* et annonçant sa mort, *τὸν θάνατον καταγγέλλετε.*“

Gegen diese traditionelle Agapenauffassung [1]) erhob sich nun *P. Batiffol* und versuchte zu beweisen, dass es sich im ersten Korintherbrief nur um reine Eucharistiefeier handeln könne; das vor der Eucharistie eingenommene Mahl zu Korinth sei von Paulus als Abusus verworfen worden. Er schreibt [2]): „Saint Paul ne dit pas aux Corinthiens: Quand vous vous réunirez désormais, puisque l'usage est de joindre à l'Eucharistie un repas en commun, que ce repas soit vraiment commun et que chacun ait une part égale, ceux qui ont partageant avec ceux qui n'ont rien. L'apôtre ne dit rien de pareil. Il exprime, par contre, aussi nettement qu'on peut souhaiter que se réunir pour autre chose que pour la coupe et le pain eucharistique, c'est faire autre chose que le repas du Seigneur. Quiconque veut manger à sa faim et boire à sa soif n'a qu'a rester chez soi: „N'avez-vous donc pas vos maisons pour y manger et boire? . . .“ Quant à l'union de l'agape et de l'eucharistie on oublie de noter que saint Paul n'en condamne pas les abus, mais le principe même. Et si saint Paul avait pensé organiser l'agape sous une autre forme, aurait-il aussi fortement prescrit aux fidèles de Corinthe

---

[1]) Der gleichen Ansicht ist auch R. Cornely in seinem Kommentar zum Korintherbrief, 332: „neque tamen probari potest quatenus de sola Eucharistia Apostolum loqui asserit! . . . Attamen eorum quoque nobis non probatur sententia, qui solas agapes cœnam Domini vocari putant. (Chrys. etc., Prim. etc., Gagn. Est. Nat. Pic. etc.) sed cum plerisque modernis (Cai. Just. Lap. etc., Mai Bisp. LR. etc. Mey. God. etc.) totum convivium intelligimus quod ut ultimam Domini cænam imitarentur et commemorarent, primi Christiani statis diebus celebrabant cujusque partem aut primam aut ultimam (sed præcipuam) sumtio SS. Eucharistiæ constituebat.“ — Ebenso P. J. M. Gillis, The christian Agapé in The Catholic University Bulletin 1903, n. 4, 476. — Dr. J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, 35: „An die Agape schloss sich das hl. Abendmahl an“. Auf seine näheren Ausführungen werden wir später zurückkommen. — Wieland, Mensa und Confessio, München 1906, 11: „Desgleichen steht aber auch ausser Frage, dass das *κυριακὸν δεῖπνον* in I. Kor., XI, 20 ss. durch die angeschlossene Eucharistie zum Herrenmahl wird.“ — Ebenso Dr. Ludwig, Die Existenz von Agapen, a. a. O. 100.

[2]) P. Batiffol, Etudes [4], 290 und 291.

de manger et de boire chez eux, dans leurs maisons, et non dans les réunions de „l'Eglise de Dieu".

Auf Batiffols Seite trat *P. Ladeuze* in einem kleineren Artikel mit der Ueberschrift: Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens, den er mit den Worten schloss [1]): „Il n'y avait pas place dans la réunion eucharistique pour une réfection corporelle. Les abus se produisaient en dehors et avant la réunion officielle, et ils se rattachaient à une tentative privée. En défendant à ses fidèles de rien faire avant la réunion, l'Apôtre attaquait directement le repas lui-même, et pas seulement les abus qui en accompagnaient la célébration. C'est ce qu'il marque clairement, en ajoutant immédiatement: que si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui." Dies die Ansichten der neuesten Zeit auf katholischer Seite.

Auf akatholischer Seite hat unsere Stelle ebenfalls lebhafte Diskussion hervorgerufen. *Schäfer* entscheidet sich für die traditionelle Auffassung von Agape an unserer Stelle, freilich mit akatholischer Eucharistielehre [2]). „In Korinth feierten die Christen das Herrenmahl in Verbindung mit einer gemeinsamen Mahlzeit, die Reiche und Arme vereinte. . . ." Worin das Herrenmahl bestand, sagt Schäfer S. 377: „Paulus hat die dynamische Gegenwart Christi im Abendmahl gelehrt, dass also nach paulinischer Anschauung Christus im Abendmahl wirksam ist, und zwar in seiner jetzigen (pneumatischen) Daseinsform."

Noch deutlicher erklärt sich *Hoffmann* [3]): „Wie der Name besagt, besteht der Vollzug der Feier in einer Mahlzeit; dazu redet der Apostel von einem Essen des Herrenmahles (V. 20), setzt als Zweck der Versammlung das Essen voraus. . . . Weil, wie wir gesehen haben, das paulinische Abendmahl mit dem letzten Mahl Jesu identifiziert worden ist, so erscheint die Hand-

---

[1]) Ladeuze in der Revue biblique internationale, Paris 1904, Nouvelle série, tom. I, 80. Der gleichen Ansicht ist auch Renz, die Geschichte des Messopfer-Begriffs, Freising 1901, I. 123: „Er referiert der geliebten Gemeinde die bekannte Wahrheit, weil er gehört habe, man finde sich beim Herrenmahle ein und habe ganz vergessen, dass man dasselbe zum Andenken Jesu, zur Erinnerung und im Andenken an Jesu Tod einnehmen müsse."

[2]) Schäfer, das Herrenmahl, 413.

[3]) Hoffmann, das Abendmahl im Urchristentum, 158, 159, 163.

lung mit dem Brot und Wein, die man zu Anfang des Mahles vornimmt, als die Wiederholung der Handlung Jesu. Wie der Herr damals unter Brot und Wein seinen Leib und sein Blut austeilte, so geschieht dasselbe nun jedesmal im Herrenmahl und zwar eben in der Handlung mit dem Brot und Wein. So lange das Herrenmahl nur eine Gedächtnis- und Bekenntnisfeier war, wurde die ganze Mahlzeit gleichmässig als heilig angesehen; sobald es aber als Sakrament aufgefasst wird, konzentriert sich dieses in einen besondern Akt der Feier, in den Genuss des hl. Brotes und Weines; wenn also nach Paulus das Herrenmahl die ganze feierliche Mahlzeit ist, so haftet doch nach seiner Anschauung die sakramentale Wirkung an einem bestimmten Stück der Feier. Hierin unterscheidet sich das paulinische Abendmahl ganz wesentlich von dem frühern (in Jerusalem), das noch keinen sakramentalen Charakter besass. . . . Dieser besondere Akt musste immer mehr als besonders heilig, ja als das wesentliche Abendmahl erscheinen, und deshalb wurde es bekanntlich später, freilich lange nach Paulus, *als das eigentliche Abendmahl von der gemeinsamen Mahlzeit der Gemeinde abgetrennt.*"

Aehnlich urteilt *Heinrici* in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief[1]: „Für die christlichen Bruderschaften war, wie für die religiösen Genossenschaften, die Feier eines gemeinsamen Mahles, an dem nur die Gemeindeglieder teilnehmen durften, der zusammenhaltende Mittelpunkt. . . . Sie erhielten den charakteristischen Namen von Agapen. . . . Paulus gebraucht diesen Namen nicht, aber was er darzulegen hat, zeigt, dass es der Idee der Feier entspricht. . . . Demgegenüber (d. h. den Missbräuchen zu Korinth) zeigt Paulus, was es mit dem δεῖπνον κυριακόν auf sich habe. In Anbetracht der Tatsache, dass die Gemeinde bei ihrem Mahle das Brot und den Wein, der die Weihe Jesu (10, 16) darbot, von sonstiger Speise nicht unterschieden hatten, erinnert er sie, nach Vergegenwärtigung der schreienden Zustände, an das, was er ihnen über die Einsetzung des Herrenmahls als gemeinschaftliche Ueberlieferung mitgeteilt hat und zieht die religiösen Konsequenzen. *Dass die Korinther das Abendmahl von*

[1]) Heinrici, der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1896, 336.

der Agape nicht getrennt haben, aber der ganzen Feier die Bezeichnung Herrenmahl belassen haben, ergibt sich aus der Rüge des Apostels. Es frägt sich, ob Paulus diese Verbindung beibehalten wissen oder an die Stelle der religiösen Schmausereien das Abendmahl setzen will, so dass, was bisher geeint war, zu trennen sei. . . . Aus V. 22 ff. scheint letzteres zu folgen."

Ihm entgegnete *Jülicher*[1]): „Was würde wohl Paulus zu solcher Unterscheidung von Agapen und „Sakrament selbst" sagen? . . . *Paulus weiss nichts von einer Agape und von einer Eucharistie nach derselben,* sondern von einer einheitlichen Gemeindefeier, die von Anfang bis zu Ende κυριακὸν δεῖπνον war, wenigstens sein sollte. . . . Die Versündigung gegen Leib und Blut des Herrn, die ein Gericht im Gefolge hat, die mit viel Krankheits- und Todesfällen an der Gemeinde bestraft wird, kann doch nicht wohl darin bestehen, dass man christliche Brüder hungrig an den Tisch des Herrn herantreten lässt, während man den eigenen Appetit manchmal bis zum Uebermass befriedigt hat, sondern nur darin, dass man Brot und Wein, anstatt es brüderlich und gleichmässig zu verteilen, willkürlich an sich reisst und dabei die Armen und Niedrigen ihre Abhängigkeit und ihre Gedrücktheit so recht empfinden lässt, dass man überhaupt σῶμα und αἷμα *Christi zu einem Gegenstand des Genusses macht.* Um das zu begreifen, darf man allerdings nicht von unserer heutigen Art der Abendmahlsfeier ausgehen, bei der jeder Feiernde am Altare ein winziges Stück Brot und einen Schluck Wein empfängt. Die älteste Kirche feierte ihr Herrenmahl *in Nachahmung des letzten Mahles Jesu, eine Art von δεῖπνον,* hergerichtet für Alle aus den mitgebrachten Speisen, wobei das Brot und der Weinkelch — gewiss nicht einmal nur, sondern wiederholt, so lange etwas da war — als Leib und Blut des Herrn unter Worten der Erinnerung an seinen Tod herumgereicht wurden. Von einer Agape, einem Mahl mit dem Zweck, die Armen in der Gemeinde auf Kosten der Wohlhabenden sich satt essen zu lassen, ist bei Paulus nichts wahrzunehmen."

Während Jülicher, freilich in seiner Weise, mit seiner Auslegung auf die scholastische Idee des Mittelalters zurückkommt

---

[1]) Adolf Jülicher, zur Geschichte der Abendmahlsfeier, 232.

und das ganze Korinthermahl zu einer Eucharistiefeier stempelt, ist *Dobschütz* sicher, hier den ersten, von Paulus selbst gemachten Anfang zur späteren, katholischen Eucharistieauffassung zu finden. Er schreibt[1]: „Dass auch in bezug auf das Herrenmahl, d. h. die gemeinsamen Mahlzeiten, eine derartige Verschiebung der Auffassung im Bereich des Möglichen lag, dafür zeugen gewisse Ausführungen des Apostels, die im Sinne einer rein sakramentalen Wirkung des Genusses von Brot und Wein verstanden werden konnten und später auch so verstanden worden sind. . . . Aber dies tritt bei den Gemeindemahlzeiten (in Korinth) fast gar nicht hervor. Im Gegenteil, es ist der Mangel an Weihe, den Paulus hier zu rügen hat. Der sakramentale Gedanke scheint noch so gut wie unwirksam. Man behandelt es als gemeinsame Mahlzeit, bei der man schmaust und zecht nach Herzenslust, wie man das bei den Festmählern der heidnischen Genossenschaften gewohnt gewesen (S. 50). Es bestand die Sitte, dass an den Abenden — vermutlich jeden Sonntag — die Gemeinde sich versammelte zu gemeinsamer Mahlzeit. . . . Paulus bekämpfte sie (die Ausschreitungen beim Mahle) energisch, indem er die Beziehung dieses Herrenmahles auf den Tod des Herrn deutlich herausstellt und mit aller Kraft einprägt. . . . Dabei macht er den ernsten Ansatz zur Aufhebung des Mahlzeitcharakters, zur Umwandlung in einen symbolisch-kultischen Akt."

Allein diese Exegeten alle waren nach *Andersen* auf total irriger Fährte. „Der Gedankengang", schreibt Andersen[2], „ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung „zu essen" kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist — das Mahl des neuen Bundes, bei dem man sich mittelst des Brotes, das *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes und bei dem man, mittelst des Bechers, der *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* ist, des neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privat-

---

[1]) Dobschütz, die Urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 24 und 50.

[2]) Andersen, das Abendmahl [2], 5 und 9.

essen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Leib und trinke er vom Becher." Die Feier in Korinth ist somit nach Andersens Theorie noch im ersten Entwicklungstadium der späteren Eucharistielehre, ein gewöhnliches Brudermahl, selbst die Stiftungsworte des Herrn bedeuten nichts anderes als Gemeinde: „geistiger Leib Christi, gleichbedeutend mit „ἡ ἐκκλησία".

Ihm steht *Pfleiderer* zur Seite[1]): „Ernster noch als solches Ueberschäumen des Enthusiasmus waren die Unordnungen bei der Feier des Herrenmahles zu beurteilen. Noch war dasselbe kein bloss liturgischer Akt, sondern ein richtiges Mahl wie das „Brotbrechen" der Urgemeinde und wie die gemeinsamen Mahle der griechischen Vereine, nur dass diese aus gemeinsamer Kasse bestritten oder auf Kosten eines Mitgliedes veranstaltet wurden, zum christlichen Brudermahl aber jeder von dem Seinigen etwas beizutragen hatte."

So ist auch die Exegese der Neuzeit, trotz ihres „Aufschwunges" nicht imstande gewesen, Klarheit in den Korintherbrief zu bringen. Wohl kommt man auf katholischer Seite darin überein, die in Korinth stattgefundene Mahlzeit mit dem Worte Agape zu benennen, doch über das Wesen der Agape ist man total verschiedener Ansicht. Während die einen sich für reine Eucharistiefeier mit Abstellung des missbräuchlichen Mahles von Seite des Paulus aussprechen, wollen die andern an der traditionellen Agapenauffassung festhalten und eine Nachahmungsfeier des Abendmahles Christi im Korinthermahle finden. Einzig Binterim ist der Ansicht, es handle sich um ein gewöhnliches Mahl nach Schluss des Gottesdienstes.

Auf akatholischer Seite hat man sich ebenfalls für Agape im traditionellen Sinne entschieden: Mahlzeit mit (protestantischer) Eucharistiefeier. Während dagegen Jülicher reine Eucharistiefeier nach scholastischer Idee, natürlich im protestantischen Sinne, haben will, sehen Andersen und Pfleiderer im Korinthermahle nichts anderes, als die im ersten Entwicklungsstadium begriffene Eucharistiefeier, d. h. ein gewöhnliches, profanes Brudermahl, ohne irgendwelchen religiösen Hintergrund."

[1]) Pfleiderer, die Entstehung des Christentums, München 1905, 178.

Ueberschauen wir zum Abschluss dieser grösseren Untersuchung noch einmal *die ganze Entwicklungsgeschichte der Exegese von I. Kor., 11, 17—34,* so kommen wir zu folgenden Gesamtresultaten:

1. Bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts weiss niemand von den Lateinern, dass es sich an unserer Stelle um eine Agapenfeier handelt, *Baronius* ist der erste, der das Korinthermahl mit diesem Namen belegt, was nach ihm allgemein angenommen wird.
2. Bis ins neunte Jahrhundert sagt, Ephrem ausgenommen, niemand, dass es sich in Korinth um die Nachahmung der ultima cœna gehandelt habe. Haymon von Halberstadt ist der erste, der dies behauptet. Während er jedoch nur, wie Ephrem, eine jährlich einmalige Nachahmung versteht, legt Hervæus von Léols unsere Stelle für gewöhnliche, öftere Nachahmungsfeier aus. Mit dem Magister Sententiarum kommt diese Ansicht in die Schule und bleibt da bis in die neueste Zeit.
3. Während *die Griechen einstimmig* sind in der Exegese unserer Stelle, kommen die Lateiner zu allen möglichen Ansichten. Gestützt auf die unklare Auffassung des Ambrosiaster und des Semipelagianer — Augustin hat nur zufällig in ein paar Sätzen unsere Stelle erklärt und scheint dabei noch den Ambrosiaster vor Augen zu haben und an anderer Stelle wieder eine andere Exegese zuzulassen — hat man im Mittelalter die Exegese unseres Textes behandelt und ist, da man auch diese nicht mehr verstanden hatte, zu einer neuen Erklärung gekommen. Die Neuzeit griff die früheren Ansichten alle wieder auf, stellt sich teils auf diese, teils auf jene Seite, und sucht, einer zur Mode gewordenen Geschichtsmethode folgend, die Väter zum Beweis einer jeden Ansicht umzuformen. Leider scheint man in gewissen Kreisen das schöne Prinzip der Väterauslegung, das der hl. Bonaventura aufgestellt hat[1]), nicht mehr zu kennen: „Non

[1]) S. Bonaventura, 1 Dist. XV. P. I. q. 1. a. 4 (Opera omnia, Quaracchi 1882, I, 265).

debemus auctoritates Sanctorum trahere ad nostram rationem, sed magis e converso rationem nostram auctoritatibus Sanctorum subiicere, ubi non continent expressam absurditatem."

Gehen wir nun selbst zur Texterklärung der schwierigen und vielumstrittenen Stelle über.

III. Textuntersuchung.

Nachdem Paulus vom 8. bis zum 11. Kapitel über die Teilnahme an den Götzenopfern gesprochen, wendet er sich im 11. Kapitel zu einer Belehrung über die Zusammenkünfte. Die erste Vorschrift gilt dem weiblichen Geschlechte betreffs Verhüllung des Hauptes. Eine weitere Belehrung beginnt mit V. 17: beim Beten und Prophezeien.

Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ. Da *παραγγέλλειν* bei Paulus immer den Sinn des „Befehlens, Gebietens trägt" [1]), entsteht die Frage, worauf dieser Befehl des Apostels sich beziehe. Das absolute *τοῦτο* kann sowohl auf das Vorausgehende, als auch auf das Nachfolgende sich erstrecken [2]), doch scheint der Gedankengang des Apostels mit diesem *παραγγέλλων* das Vorausgehende abzuschliessen, so dass der Sinn lautet: „Dieses, was ich gerade über das Verhüllen des Hauptes gesagt, befehlend, belobe ich nun nicht: *οὐκ ἐπαινῶ* [3]), dass ihr nicht zum Nützlicheren (*εἰς τὸ κρεῖσσον*), sondern zum Schlimmern zusammenkommet, d. h. dass ihr bei eueren Zusammenkünften nicht besser, sondern schlimmer werdet [4]). Nach Paulus soll somit der Zweck des

---

[1]) Vgl. 7, 10; I. Thess., 4, 11; II. Thess., 3, 4, 6, 10, 12; I. Tim., 1, 3; 4, 11; 5, 7; 6, 13, 17. Ebenso bei den anderen Hagiographen. Vgl. Cornely in 1. ep. ad Kor., 327.

[2]) Grimm, Lexikon [4], 325: „Neutrum *τοῦτο* a) respicit ad antecedentia b) præparat et attentum reddit lectorem vel auditorem ad sequentia, quibus ita quoddam pondus tribuatur".

[3]) So Cornely, in I. Kor., 327: „Illis igitur assentimus, qui pronomen ad superiora referunt. Blass, Grammatik [2], 261, entscheidet sich für die Leseart *παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ*, welche durch D bezeugt ist und will nach *παραγγέλλω* einen Absatz machen, so dass *παραγγέλλω* v. 16 abschliesst und *οὐκ ἐπαινῶ* unsern Vers beginnt.

[4]) Grimm, Lexikon [4], 197: „*εἰς τὸ ἧττον*, in deterius (ut pejores reddamini) opp. *εἰς τὸ κρεῖττον*."

συνέρχεσθε auf moralische Besserung hinzielen. Der erste Grund nun, warum bei den Zusammenkünften der Korinther keine Besserung eintreten konnte, liegt in den Worten: *πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν.* Dem *πρῶτον μέν* muss *εἶτα δέ, ἔπειτα δέ* od. *δεύτερον* entsprechen. Da dies fehlt, frägt es sich, wo die zweite Ursache des *εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε* zu suchen ist. Dem paulinischen Gedankengang am entsprechendsten ist es, die zweite Ursache im 12. Kapitel zu suchen. C. P. Heinrici sagt dazu[1]): „Der zweite Punkt, der durch *πρῶτον* vorbereitet ist, beginnt 12, 1. Paulus rügt zweierlei Uebelstände bei den Versammlungen, erstens die Ausartung der Agapen (v. 18—34) und zweitens die missbräuchliche Anwendung der Geistesgaben (c. 12—14). Ueber der Ausführung des ersten Punktes ist das *πρῶτον μέν* ausser Acht gelassen und statt dass demselben ein *ἔπειτα δέ* entsprechen sollte, geht Paulus nach Abhandlung des ersten Punktes einfach ohne Rücksichtnahme auf jenes *πρῶτον μὲν γάρ* durch das weiterführende *δέ* (12, 1) auf den zweiten Gegenstand über. Wie oft auch bei Klassikern dem *πρῶτον* kein *ἔπειτα* u. dgl. folgt, sondern der Gang der Rede anders wird, s. b. Mätzn. ad Antiph. 191, Bremi ad Lys. I, 31. Vgl. Act., 1, 1 und Rom., 1, 8; 3, 2." Der erste Grund, dass die Korinther bei ihren Zusammenkünften nicht besser, sondern schlimmer wurden, liegt somit im V. 18—34. Das Zusammenkommen der Korinther (*συνερχομένων ὑμῶν*) wird näher bestimmt durch *ἐν ἐκκλησίᾳ.* Nirgends kann nachgewiesen werden, dass *ἐκκλησία* in der apostolischen Zeit im heutigen Sinne (Gottgeweihtes Haus) gebraucht wurde[2]). Es muss daher *ἐκκλησία*

---

[1]) Heinrici, der erste Brief an die Korinther, 339. Der gleichen Ansicht ist auch Cornely in I. Kor., 329: „Alii secundam reprehensionem nonnisi a 12, 1 inchoari arbitrantur, ita ut in tota hac pericopa de solis agapis (18—34), inde a 12, 1 de perverso in cœtibus religiosis usu charismatum agatur. Quæ secunda sententia nobis præplacet; etenim verba nostra . . ." Man muss hier, sagt Winer, Grammatik[6], Leipzig 1855, 508: „Die Worte Wyttenbachs (Plut. Mor. I, 47, ed. Lips.) anwenden: si solum posuisset *πρῶτον* poterat accipi pro maxima, ante omnia (so fast alle Ausleger): nunc quum *μέν* addidit, videtur voluisse alia subjungere, tum sui oblitus esse".

[2]) Vgl. Cornely, in I. Kor., 330: „Dubium quidem non est, quin inde a 3. sæc. et a Græcis et a Latinis nomina *ἐκκλησίας* et ecclesiæ ad ipsum locum, in quem fideles sacrorum causa convenirent, designandum sint trans-

in ursprünglicher Bedeutung genommen werden und dies ist, wie Grimm[1]) bemerkt: „conventus civium e domibus in locum publicum evocatorum“, Versammlung, Gemeinde. Da *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ* den Effekt des Zusammenkommens bezeichnet[2]), lässt sich unser Satz also wiedergeben: Denn vorerst, wenn ihr zusammenkommet zur Gemeindeversammlung: *ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν καὶ μέρος τι πιστεύω.* Woher hat Paulus dies gehört? Durch die Gesandten von Korinth (16, 17)? Dieser Antwort steht das folgende *μέρος τι πιστεύω,* zum Teil halte ich es für wahr, entgegen. Hätten nämlich die Abgesandten der Korinther dem Paulus davon berichtet, so wären diese in Korinth nicht gut angekommen. Die Korinther hätten ja aus dem Briefe gesehen, dass von ihren Gesandten dem Paulus Mitteilungen gemacht worden, die er selbst nicht im ganzen Umfange glauben konnte. Paulus muss somit anderswoher, vielleicht durch ein Gerücht die Sache vernommen haben. Dieser Auffassung widerspricht das historische Präsens *ἀκούω* keineswegs. „Da nämlich für die als vollendet angeschauten Handlungen aus naheliegenden Gründen, eine Form für die Zeitstufe der Gegenwart (gleichsam Präs. des Aorist) nicht existiert, so muss in einzelnen Fällen das Präsens auch diese Funktion mitübernehmen . . ., welche Bedeutung das Präsens auch dann zu haben pflegt, wenn es zugleich mit Vertauschung der Zeitstufe, in lebhaft vergegenwärtigender Erzählung als Präs. historicum steht. Dieser Gebrauch ist, wie bei klass. Schriftstellern, so auch bei etlichen Erzählern häufig[3]).“ Wenn wir uns nun die Sache so vorstellen, dass Paulus das zirkulierende Gerücht den Abgesandten unterbreitete und von diesen über den wirklichen, im Gerüchte aber übertriebenen Sachverhalt aufgeklärt wurde, so verstehen wir das *μέρος τι πιστεύω*[4]). Den Inhalt dieses durch die Gesandten teilweise be-

---

lata, at nullo certo exemplo demonstratur, vocabula hoc sensu jam tempore apostolico esse adhibita“. Vgl. auch Harnack, Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 25, A. 3.

[1]) Grimm, Lexikon[4], 136.

[2]) Ebd. 419: „*συνέρχομαι* c. adverbiis loci vel finem vel effectum indicante“.

[3]) Blass, Grammatik[2], 191.

[4]) Cornely in I. Kor., 329 ist der gleichen Ansicht: „Per legatos corinthios (16, 15) rumores illos esse exaggeratos forsitan audiverit, ideoque bona

stätigten Gerüchtes bildeten die *σχίσματα ἐν ὑμῖν*. Paulus hatte gehört, dass Uneinigkeiten unter ihnen entstanden seien (*ὑπάρχειν*)[1], was er teilweise auch glaubt, da nämlich, so begründet der Apostel seine Ansicht: *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι*. Während *σχίσμα* gewöhnlich für plötzlich entstehende Uneinigkeiten, die aber eine eigentliche Lostrennung vom Gemeindeverband nicht bewirken, gebraucht wird, bezeichnet *αἵρεσις* im N. T. eine totale und beständige Loslösung, verursacht durch entgegengesetzte Meinungsverschiedenheiten[2]. Paulus glaubt teilweise an die Uneinigkeiten zu Korinth, „da ja", schreibt er, „sogar (*καί*)[3] totale Lostrennungen unter euch vorkommen müssen", und das „warum dies" fügt er mit den Worten bei: *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν*, damit die im Glauben Getreuen (*οἱ δόκιμοι*)[4] bekannt werden unter euch. Paulus glaubt zum Teil, dass Uneinigkeiten unter den Korinthern entstanden seien. Dass ihm dies nicht unerwartet gekommen ist, beweist er durch ein argumentum a majore ad minus, da ja sogar totale Lostrennung (Abfall) vom Gemeindeverband vorkommen müsse, damit die Glaubenstreuen offenkundig werden. Nach dieser kleinen Digression kehrt Paulus wieder zum Ausgangspunkt zurück und erklärt nun, worin die *σχίσματα* zu Korinth bestanden haben.

Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. Das epanaleptische *οὖν* führt zum Ausgangspunkt, zu den *σχίσματα* zurück und zeigt die Intention des Paulus, diese *σχίσματα* näher zu erklären[5]. Wenn ihr nun, wie gesagt (*οὖν*), zusammenkommet zur Gemeinde (*ἐπὶ τὸ αὐτό*)[6], es ist un-

---

sua de Corinthiis opinione accedente plenam fidem incertæ famæ habere noluerit".

[1]) *ὑπάρχειν* heisst in eigentlicher Bedeutung: „subter incipere, primum initium dare, s. facere", dann „incipere", vgl. Grimm, Lexikon[4], 443.

[2]) Vgl. Cornely, in I. Kor., 330.

[3]) Grimm, Lexikon[4], 220, II, 1, b, „*καί* = i. q. vel, adeo (sogar, selbst) I. Kor. 2, 10; Gal. 2, 17; Eph. 5, 12 al."

[4]) Ebd. 106: „*δόκιμος* = acceptus, in primis de nummis et metallis; in N. T. qui est spectatæ fidei et probitatis".

[5]) Ebd. 332: „*οὖν* in epanalepsibus, i. e, orationi quibusdam interpositis interruptæ inservit excipiendæ, interruptam sententiam vel narrationem iterum nectens, ubi Latini igitur, inquam; nos: nun; wie gesagt; sage ich".

[6]) Wieder ein Beweis, dass unter dem obigen *ἐκκλησία* nur die Gemeindeversammlung verstanden werden kann.

möglich[1]) (*οὐκ ἔστιν*): *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*. Mit dem Namen *δεῖπνον* wurde die gegen Sonnenuntergang stattfindende Hauptmahlzeit bezeichnet, während der Morgenimbiss *ἀκράτισμα* und das um die Mittagszeit eingenommene Frühstück *ἄριστον* genannt wurde[2]), was auch von den neutestamentlichen Schrift-

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 121: „*ἔστιν* c. infinit. ut ap. Græcos inde ab Hom. fieri potest ut; c. negatione (ut plerumque apud Græcos); es ist unmöglich, Hebr. 9, 5; I. Kor. 11, 20".

[2]) Vgl. R. Engelmann, Leben der Griechen und Römer[6], Berlin 1893, 444. — Plutarch (46—120) sagt im 8. Buch seiner Tischreden, 6. Frage (ed. Bernardakis, IV, 329): „Soklarus sagte: Ja in älteren Zeiten war es sogar schimpflich, zu früh zu essen und deswegen soll auch das Frühstück in Absicht der Unmässigkeit (*ἀκρασία*) *ἀκράτισμα* genannt worden sein. „Nichts weniger als dies", versetzte Theon, „man sollte auch denjenigen, die uns eine Beschreibung von der Lebensart der Alten gegeben haben, Glauben beimessen. Diesen zufolge pflegten die Alten als arbeitsame und mässige Leute des morgens etwas Brot in Wein getünkt und sonst nichts zu essen. Daher wurde das Frühstück des Weines wegen *ἀκράτισμα* (*ἄκρατος οἶνος* = ungemischter Wein), hingegen das für den Abend bereitete Essen *ὄψον* (*ὀψέ* = spät) genannt, weil sie immer die Abendmahlzeit erst spät nach vollendeter Arbeit einnahmen." Diese Bemerkung gab Gelegenheit, zu fragen, woher wohl die Benennung *ἄριστον δεῖπνον* ihren Ursprung hätte. Man glaubte, das *ἄριστον* sei eigentlich mit dem *ἀκράτισμα* einerlei. . . Auch hielt man es für wahrscheinlich, dass das *ἄριστον* von der Morgenzeit so genannt worden und daher eigentlich *αὔριστον* (*αὔριον* = morgen) heissen sollte, dass hingegen *δεῖπνον* seinen Namen davon habe, weil es die Menschen von der Arbeit ausruhen lässt; denn man geniesst das Abendessen entweder nach verrichteter Arbeit oder doch während derselben. Indessen kann es auch gar wohl sein, dass die Alten, weil sie zum Frühstück das erste, was sie fanden, aus freier Hand, ohne Mühe genossen, das Abendessen aber immer Zubereitung erfordert, jenes *ἄριστον*, gleichsam das beste und leichteste, letzteres *δεῖπνον*, das heisst, mit Mühe und Sorgfalt bereitet, genannt haben. Mein Bruder Lamprias, der ein grosser Freund von Spott ist . . nahm nun das Wort: „Weil wir doch eben, sagte er, so gute Zeit zum Plaudern haben, so will ich euch beweisen, dass die Ausdrücke der Römer in dieser Sache tausendmal bedeutender sind als die der Griechen. Die Abendmahlzeit nennen die Römer cœna wegen der Gemeinschaft (*κοίνος*), denn die alten Römer pflegten das Mittagsmahl gerne allein, das Abendessen aber in Gesellschaft von Freunden einzunehmen. Das Mittagsmahl heisst prandium, von der Zeit, da es genossen wird. Denn *ἔνδιος* ist soviel als mittäglich und *ἐνδιάζειν*, einen Mittagschlaf halten. Vielleicht verstanden sie auch darunter ein Frühstück, oder ein solches Essen, das sie genossen, ehe sie es bedurften. Um die Wörter, die bei

stellern genau unterschieden wird. So spricht Jesus nach dem Berichte des Lukas[1]: „ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει τοὺς φίλους σου, wenn du ein Mittags- oder Abendmahl haltest, so lade nicht deine Freunde ein.“ Paulus versteht somit unter δεῖπνον eine Hauptmahlzeit, die gegen Sonnenuntergang stattfand und bezeichnet dieses δεῖπνον mit dem nähern Namen κυριακόν. Κυριακός ist nach dem Zeugnisse des Philologen Grimm[2]: „vox solum biblica et ecclesiastica“ und bedeutet: dem Herrn geweiht, dem Herrn gehörend; von den neutestamentlichen Schriftstellern wird es nur zweimal, an unserer Stelle und von Joh., Apoc., I, 10: „ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, ich war im Pneuma an dem dem Herrn geweihten Tage (Sonntag nach unserer Benennung)“, gebraucht. Nehmen wir an unserer Stelle die gleiche Bedeutung, so erhalten wir: das dem Herrn bestimmte, dem Herrn geweihte Mahl oder nach der Zeit bestimmt, das herrentägliche oder sonntägliche Mahl. So wird durch den Sprachgebrauch der Schrift das κυριακὸν δεῖπνον zum Sonntagsmahl, was schon der grosse Exeget von Mopsueste, Theodor, erkannte[3]: „κυριακόν nennt Paulus das Mahl sowohl wegen der Zeit als auch wegen dem Orte, denn sie pflegten das Mahl am Sonntage und an dem Orte der Versammlung abzuhalten.“ Ebenso erklärt der hl. Ephrem in seinem Kommentar[4]: „Convenientibus vobis in unum locum *ad diem Domini nostri*, unusquisque suam cœnam. . . .“

Zu Korinth sind σχίσματα entstanden; es ist daher unmöglich die dem Herrn gehörende Mahlzeit oder die Sonntagsmahlzeit zu halten. Warum dies unmöglich ist, fügt Paulus sofort bei:

---

ihnen die Polster, den Wein, den Honig, das Oel, das Kosten, das Zutrinken und dergleichen mehr bedeuten, und die sie offenbar mit uns gemein haben, mit Stillschweigen zu übergehen, wer wird mir nicht zugeben wollen, dass das lateinische comessatio von dem Griechischen κόμος, herkommt, oder miscere von κεράσαι. . . Dass ferner der Tisch mensa heisst, weil er in die Mitte gesetzt wird, das Brod panis weil es den Hunger stillt . . .“

[1]) Luk., 14, 12.

[2]) Grimm, Lexikon⁴, 254. Vgl. auch Pape, Griech.-deutsch. Handw. I, 1536.

[3]) Theod. Mopsv. in ep. primam ad Corinth., c. 11 (ed. Migne, Patr. gr. LXVI, col. 888).

[4]) S. Ephræmi, Commentarii in epistolas D. Pauli (ed. Mekitar. 70).

ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν. Aus der Bedeutung der einzelnen Worte: *ἕκαστος*, jeder, besonders jeder Einzelne, im Gegensatz einer Vielheit, der Gesamtheit[1]); *προλαμβάνειν* (antecapere, præoccupare): vorher-, vorwegnehmen, besonders zum Nachteil anderer[2]); und *ἴδιον*: sein Eigenes, ihm gehörendes, im Gegensatz zu dem, was einem andern gehört[3]), ergibt sich vorerst eine nähere Bestimmung für das *κυριακὸν δεῖπνον.* Paulus stellt *ἴδιον δεῖπνον* in offenbaren Gegensatz zu *κυριακὸν δεῖπνον* hin, was klar genug sagt, dass *κυριακὸν δεῖπνον* ein dem Herrn gehörendes Mahl sein muss, das keiner als das seinige beanspruchen darf, soll es nicht aufhören *κυριακὸν δεῖπνον* zu sein. Betrachtet es aber niemand als sein eigenes Mahl, sondern essen alle miteinander, so ist das *κυριακὸν δεῖπνον* möglich. Nach Paulus ist also *κυριακὸν δεῖπνον* ein Mahl, das allen gemeinsam gehört, bei dem niemand das, was eigentlich sein Eigentum wäre (*ἴδιον δεῖπνον*), zum Nachteile anderer vorwegnehmen darf (*προλαμβάνει*), so dass der eine hungert, der andere aber betrunken ist (*ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει*). Aus diesen wenigen Worten können wir uns ein Bild herstellen über die Zustände in Korinth. Paulus hatte gehört, dass Uneinigkeiten (*σχίσματα*) unter den Korinthern ausgebrochen seien. Wo bestanden diese *σχίσματα*? Beim *κυριακὸν δεῖπνον*, bei dem Sonntagsmahl zur Zeit des Sonnenunterganges. Jeder Vermögliche sollte zu diesem Mahle Speise von zu Hause mitbringen in die Versammlung, um an gemeinsamer Tafel zu essen. Wäre dies geschehen, so hätten die Korinther *κυριακὸν δεῖπνον* halten können. Nun aber herrschten Uneinigkeiten (*σχίσματα*) unter ihnen, so dass ein jeder, der Speisen zur allgemeinen Mahlzeit gebracht hatte, dieselben, statt allen davon zu geben, für sich beanspruchte und auch selber gebrauchte. Das *ὃς μὲν πεινᾷ* weist darauf hin, dass nicht alle Speise gebracht haben, denn sonst, da jeder das Seine zum Schaden der Gesamtheit vorweggenommen, hätte keiner zu hungern gebraucht. Diejenigen also, welche Speisen mitnahmen und zwar soviel, dass sie sich von ihrem Weine betrinken

---

[1]) Pape, Griech.-deutsch. Handw [3], I, 751.

[2]) Ebd. II, 732.

[3]) Grimm, Lexikon [4], 206: „*ἴδιος* = proprius, suus, ipsius; dic. univ. de iis quæ alicuius ipsius sunt, opp. alienus.

konnten, waren die Reichen; diejenigen, welche hungerten, also nichts oder nur sehr wenig hatten, waren die Armen. Rekonstruieren wir somit das *κυριακὸν δεῖπνον*, so erhalten wir folgendes Mahl: Die Reichen und die Armen brachten am Sonntag-Abend Speise und Trank von Hause an den Versammlungsort der Gläubigen, wo auch die Armen sich einfanden, damit Reich und Arm an gemeinsamer Tafel sich gütlich tun konnten. Das ist das *κυριακὸν δεῖπνον*, wie es sich aus dem paulinischen Text hier rekonstruieren lässt.

Was sagt die spätere Geschichte zu dieser Rekonstruktion? Betrachten wir vorerst die mit dem Korintherbriefe sich beschäftigende Exegese.

Von den Exegeten ist Chrysostomus der einzige, der sich auf eine geschichtliche Reminiszenz über unsere Stelle beruft. Die anderen griechischen Exegeten stützen sich, wie wir gesehen, auf den Kommentar des hl. Chrysostomus. Der hl. Ephrem entnimmt seine Erklärung dem in seiner Kirche herrschenden Brauche. Von den Lateinern weiss Ambrosiaster nichts von den damaligen Zuständen in Korinth. Seiner unklaren Exegese legt er die Zustände seiner eigenen Zeit zu Grunde. Augustin, der nur gelegentlich in ein paar Sätzen unsere Stelle kommentierte, hat für seine Auslegung keine andere Quelle gehabt, als Ambrosiaster und den Korintherbrief. Die übrigen schreiben alle mehr oder weniger wörtlich diese beiden ab; einzig Baronius macht eine Ausnahme, weiss aber nichts von einer neuen geschichtlichen Quelle für seine Auslegung. Wir haben somit nur auf Chrysostomus zurück zu gehen. Chrysostomus gibt, wie wir oben gesehen, folgenden geschichtlichen Rückblick: „Wir müssen“, beginnt er seinen Kommentar, „auch hier vorerst die Ursache zu dieser Beschuldigung anführen, denn nur so wird unsere Rede verständlicher. Welches ist nun diese Ursache? Gleichwie die drei Tausend, welche anfangs den Glauben angenommen, gemeinschaftliche Mahlzeiten hielten und alles unter sich gemeinschaftlich besassen, so geschah es auch noch zur Zeit, als Paulus diesen Brief schrieb, wiewohl nicht mehr so genau; aber so eine Spur von jener Gemeinschaft war noch geblieben, und hatte sich auf die Nachkommen fortgepflanzt. Da nun die einen arm, die andern reich waren, so brachten sie

nicht mehr alles zur gemeinschaftlichen Verteilung, obwohl sie an den bestimmten Tagen, wie sich's gebührte, gemeinschaftliche Mahlzeiten hielten. Nachdem die hl. Handlung und die Mitteilung der hl. Geheimnisse vollendet waren, gingen sie alle zu einem gemeinschaftlichen Mahl, wozu die Reichen die Speisen mitbrachten und auch die Armen, die nichts hatten, eingeladen wurden und mitspeisten." Der Grund, den Chrysostomus für dieses gemeinschaftliche Mahl anführt, ist nun freilich nicht richtig, da, wie wir früher gesehen, in Jerusalem keine totale Güter- und Tischgemeinschaft herrschte. Doch scheint diese Ursachbezeichnung dem Chrysost. persönlich anzugehören und nicht aus der Geschichte entnommen zu sein. Denn Theodoret, der am Anfang der Blütezeit der antiochenischen Schule stand und selbst Schüler des Chrysost. gewesen, lässt diese persönliche Ansicht seines Lehrers fallen und berichtet einfach[1]): „Es pflegten nämlich die Reichen und Armen an den Versammlungsorten, nach Abhaltung der mystischen Liturgie, gemeinsam zu speisen, wodurch grosser Trost über die Armen kam, da die Reichen von Hause her die Speisen brachten und so die Armen, wegen der Gemeinschaft des Glaubens auch zur Gemeinschaft des Mahles zugelassen wurden." Dass aber Chrysostomus nicht nur eine Privatansicht aufgestellt, der nachher Theodoret zugestimmt hat, sondern dass beide sich auf geschichtlichem Boden wussten, geht deutlich aus ihren Worten hervor, da eben beide das Faktum als eine geschichtliche Tatsache berichten. Zudem liegt es keineswegs, wie neuestens behauptet wurde[2]), im Charakter und in der Methode dieser grossen Exegeten, Zustände früherer

---

[1]) Theodoret, in I. Kor., c. 11 (ed. Migne, Patr. gr. LXXXII, col. 313).

[2]) So Funk, Abhandl. und Untersuch. III, 1: „Aehnlich dachten die übrigen Väter; nur liessen sie, unrichtigerweise und ohne Zweifel unter dem Einfluss der späteren Praxis, nach der die Eucharistie nüchtern empfangen wurde, das Liebesmahl der Eucharistie nicht vorangehen, sondern folgen, so Chrysostomus, Hieronymus (?) und Theodoret in ihren Kommentaren oder Homilien zum ersten Korintherbrief". Ebenso Ermoni, l'agape [2], 13: „La plupart (?) des Pères et des écrivains ecclésiastiques qui se sont occupés de cette question ont vu tout ensemble l'Eucharistie et l'agape dans le passage de la première Epître aux Corinthiens, que nous venons d'examiner. La seule idée personnelle qu'ils eussent introduite, se ressentait de la théologie de l'époque: vivant à une époque où la discipline de recevoir

Zeiten zu berichten, von denen sie keine Kenntnis gehabt. Gerade im folgenden Kapitel seines Korintherkommentars gesteht z. B. Chrysost. demütig ein[1]: „Diese ganze Stelle ist sehr dunkel; diese Dunkelheit rührt aber her von unserer Unkenntnis desjenigen, was damals stattfand, jetzt aber nicht mehr geschieht“. Leider führt Chrysost. zu den an unserer Stelle behandelten Ereignissen keine ihm zu Gebote gestandenen Geschichtsquellen an. Es frägt sich, woher hat Chrysost. geschöpft? Wir werden wohl kaum fehlgehen, wenn wir sagen, aus den Ueberlieferungen der antiochenischen Schule, da wir gesehen, dass die antiochenische Exegetenschule einstimmig ist in Erklärung unserer Stelle. Diese Schule entstand im dritten Jahrhundert und verurteilte „die ausschweifenden Allegorien des Origenes und der Alexandriner überhaupt als willkürliche Spielerei und drang mit allem Nachdruck auf eine möglichst objektive, historisch-grammatische Würdigung des biblischen Wortlautes[2]“. Sicherlich waren die uns nicht mehr erhaltenen Kommentare der alexandrinischen Katechetenschule ihnen vorgelegen. Die alexandrinische Katechetenschule nun, deren Anfänge zwar in Dunkel gehüllt sind, die aber um 180, als Pantänus an ihre Spitze trat, nach dem Zeugnis des Eusebius schon längstens (ἐξ ἀρχαίου ἔθους) bestanden[3], konnte in ihrer Exegese zu unserer Stelle sich ganz gut auf positiv historische Zeugnisse stützen, die sich dann von der alexandrinischen auf die antiochenische Schule überpflanzten, so dass wir in der einstimmigen Exegese der Griechen zu unserer Stelle das Echo der alten alexandrinischen Schule hätten. Wäre es doch kaum möglich gewesen, dass nicht wenigstens einer der Griechen uns eine doppelte Erklärung hinterlassen, wenn die Alexandriner eine andere geboten hätten. Da uns leider

l'Eucharistie à jeûn était déjà générale dans l'Eglise, ils croyaient que l'agape avait suivi et non précédé l'eucharistie; l'ordre seul (?) était interverti: pour le reste, ils ne songent nullement à interpréter autrement I. Cor., XI, 18—34.“ Eine solche Behauptung stellt doch sofort die Frage in den Vordergrund: Sind die Kommentare eines Chrysost., Theod., Pelag., Johann Damasc., u. s. w. wirklich gelesen worden?!

[1]) Chrysost., in I. ad Kor., Hom. 29 (Migne, Patr. gr. LXI, col. 239).

[2]) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altk. Lit. II, 12.

[3]) Ebd. II, 5.

über unsere Stelle kein eigentlicher Kommentar aus der alexandrinischen Schule geblieben ist, so können wir diesen Rückschluss freilich nicht zur Sicherheit erheben, finden aber eine Bestätigung desselben darin, dass Klemens von Alexandrien (ca. 150—215), der zweite Vorsteher dieser Schule, unseren Text im gleichen Sinne, wie Chrysost. und Theodoret auszulegen scheint. Er schreibt[1]: „Diejenigen nun, die sich im Essen schlecht betragen, schilt der Apostel mit den Worten: *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ* u. s. w. Die Besitzenden aber unter ihnen, welche ohne jeden Anstand schwelgen und diejenigen, die unersättlich sind, beschämen sich selbst. Beide handeln nicht recht: die einen, indem sie den Armen wehe tun, die anderen, indem sie vor den Reichen ihre Unersättlichkeit entblössen. Notwendig muss deshalb der Apostel gegen die, welche den Anstand verloren und gegen die, welche in ihrer Unersättlichkeit gegen alles Mass vom Gastmahl Gebrauch machen, neuerdings und zum zweiten Male in die zürnenden Worte ausbrechen: *ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν*. . . . Immer[2]) muss man sich anständig benehmen, als wenn der Herr anwesend wäre, damit nicht der Apostel auch uns, wie den Korinthern zürnend sagen könne: *συνερχομένων ὑμῶν οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.*“

Wir dürfen somit den Satz aufstellen: Die antiochenische und wahrscheinlich auch die alexandrinische Katechetenschule, somit die Exegese des Altertums, stimmt mit unserer Rekonstruktion überein und versteht unter dem *κυριακὸν δεῖπνον* ein am Sonntag-Abend veranstaltetes Mahl, bei dem die Reichen den Armen das Essen brachten und alle miteinander speisten[3]). Eine solch allgemeine, in unmittelbarer Nähe des Ereignisses entstandene Ansicht kann doch sicherlich nicht aus der Luft gegriffen sein, sondern muss den Tatsachen entsprechen und

---

[1]) Klemens Alex., Pædag., l. II, c. 1. n. 12 (ed. Stählin, I, 162).

[2]) Ebd. Pædag., l. II, c. 2. n. 33 (ed. Stählin, I, 176).

[3]) Der gleichen Ansicht scheint auch der hl. Cyprian († 248) zu sein. Er schreibt, Testimonium l. III, c. 60 (ed. Migne, Patr. lat. IV, 766) unter dem Titel: „ciborum nimiam concupiscentiam non appetendam“: „Cum conveneritis ad manducandum invicem exspectate. Si quis esurit, domi manducet, ut non ad judicium conveniatis“.

auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen. P. Batiffol und P. Ladeuze stellen sich somit in direkten Widerspruch gegen die Anschauungen der ersten Jahrhunderte, wenn sie an unserer Stelle reine Eucharistiefeier sehen wollen und wenn ersterer schreibt[1]): „l'apôtre ne dit rien de pareil. Il exprime par contre, aussi nettement qu'on peut souhaiter que se réunir pour autre chose que pour la coupe et le vin eucharistique, c'est mépriser l'Eglise de Dieu, c'est faire autre chose que le repas du Seigneur.“

Wie verhält es sich nun mit dem κυριακὸν δεῖπνον im *Verlaufe der Geschichte selbst?* Beim Durchlesen der gesamten bis heute vorhandenen Literatur aus den ersten christlichen Jahrhunderten ist mir, mit Ausnahme dreier Stellen, nirgends der Ausdruck κυριακὸν δεῖπνον oder cœna dominica begegnet. Die drei Stellen, die freilich später zu untersuchen sind, sind folgende:

Die erste bringt Tertullian in seinem Traktat ad uxorem[2]): „Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet?“ Dass dieses convivium dominicum nichts anderes gewesen als ein Mahl, das von den Reichen den Armen bereitet wurde oder die tertullianischen Agapen, ohne Verbindung mit der hl. Eucharistie, müssen wir auf die spätere Untersuchung verschieben.

Eine zweite Stelle bietet ein Fragment aus der ägyptischen Kirchenordnung[3]), über deren Alter später eingehend zu berichten ist. „Catechumenos in cœna Domini (δεῖπνον κυριακόν) ne sinas cum fidelibus sedere. Qui edit, eius memor sit, qui eum invitavit, quoties edit. Ideo enim eos oravit, ut sub tectum suum intrent. Edatis ac bibatis cum modestia: ne bibatis, ut ebriemini, ne quis vos derideat et is, qui vos invitavit, tristetur vestra intemperantia, sed ut oret, ut sancti ad eum intrent. . . . Si omnes vestræ portiones simul vobis dantur, tuam tantum portionem sumes. Sin ad edendum invitamini, modo edatis, usque dum satiemini, ut is, qui vos invitavit, ea, quæ reliquistis, eis mittat, quibus vult, quoniam reliquiæ sanctorum sunt, atque

[1]) P. Batiffol, Etudes d'histoire [4], 290.

[2]) Tertull., ad uxorem, II, 4 (ed. Oehler, I, 689).

[3]) Ich zitiere nach Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, II, 113 (Constitutiones Ecclesiæ Aegyptiacæ, XVIII (XLVIII ff). Welchen Quellen Funk gefolgt ist, werden wir später sehen.

gaudeat vos ad ipsum venisse. Cum edunt invitati, edant in tranquillitate, neque in lite." Dass hier unter cœna dominica offenbar eine gewöhnliche Mahlzeit zu verstehen ist, kann doch niemanden zweifelhaft sein.

Eine dritte Stelle liegt in den Canones Hippolyti[1]): „Si agape fit vel cœna ab aliquo pauperibus paratur *κυριακή*, tempore accensus lucernæ, præsente episcopo surgat diaconus ad accendendum. Episcopus autem oret super eos et eum qui invitavit illos. . . . Non sedeat cum eis aliquis catechumenus in agapis *κυριακαῖς*. Edant, bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem. . . ." Auch hier haben wir, wie sich später zeigen wird, unter *δεῖπνον κυριακόν* ein gewöhnliches Mahl zu verstehen. Somit bestätigt die Geschichte, soweit sie uns über die Abhaltung des *κυριακὸν δεῖπνον* Aufschluss gibt, unsere Rekonstruktion im Korintherbrief vollständig.

Gehen wir in der Textuntersuchung weiter. Paulus hat die Korinther auf die beim *κυριακὸν δεῖπνον* oder Sonntagsmahle vorgekommenen Missbräuche aufmerksam gemacht. Nach Feststellung dieser Fehler beginnt er die Rüge: *„μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν."* Als Fragepartikel vor der verneint ausfallenden Antwort[2]) wird *μή* durch das konklusive *γάρ*[3]) zur zusammenfassenden Rüge der oben auseinandergesetzten Fehler

---

[1]) Canones Hippolyti nach der Ausgabe Achellis in Text und Unters. VI, (1891) Heft 4, S. 105 ff. Riedel, die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 221, bringt diese Stelle also: „Wenn ein Mahl (absichtlich übersetze ich nicht wie Haneberg „Agape". Valîmah heisst einfach „Mahl") oder ein Abendessen stattfindet, welches einer den Armen gibt, und es ein *κυριακὸν* (*δεῖπνον*) ist, so soll der Bischof während des Anzündens der Lampe zugegen sein. . . . Kein Katechumen soll bei den *κυριακόν*-Mählern (R alkurjâkun) bei ihnen sitzen. Sie sollen sich satt essen und trinken, aber nicht zur Trunkenheit, sondern in Ruhe, unter Lobpreisungen Gottes."

[2]) Grimm, Lexikon[4], 285: „*μή* = Particula interrogantis eiusque negantem responsionem exspectantis, lat. num., nostr. doch nicht . . . *μὴ οὐκ* (ubi *οὐκ* pertinet ad verbum, *μή* infert quæstionem)".

[3]) Ebd. 75: „*γάρ* = Prima et nativa conclusionis vis cernitur in interrogationibus et responsis cum affectu prolatis, ubi, prout orationis contextus fert, germanice reddi potest, ja, ei, doch wohl, sonach, gar, denn, . . . Adjungitur interrogationis particulis et promissionibus: *μὴ γάρ* . . . . . *οὐκ*, I. Kor. 11, 22 (cum tam avidi sitis cibi potusque, nonne habetis. . .?)".

verwendet: „Habt ihr denn“, schreibt Paulus, „nicht Häuser zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Versammlung Gottes (ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε) und beschämet die Nichts-Habenden (καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας)?“ Das konklusive γάρ resumiert die vorausgehenden Fehler; daher ergibt sich aus dem Zusammenhange folgender Sinn: Wenn ihr, Korinther, zusammenkommet, so ist es euch unmöglich, das Herrenmahl, zu dessen Wesen doch die Gemeinsamkeit gehört, zu halten. Denn ein jeder nimmt sein eigenes Mahl vorweg zum Nachteil der andern und zwar so, dass der eine, der nichts hat und vom gemeinsamen Mahle essen sollte, nun hungert, der andere aber sich betrinkt. Habt ihr denn nicht Häuser daheim, wo ihr essen und trinken könnet? Was braucht ihr die Gemeinde Gottes zu verachten und die Armen zu beschämen? d. h.: Wenn es euch doch nicht darum zu tun ist, eine gemeinsame, für Reich und Arm bereitete Mahlzeit zu halten, so bleibet zu Hause und nehmet da euer Mahl (ἴδιον δεῖπνον), damit ihr nicht die Gemeinde Gottes, wo die Gemeinsamkeit herrscht, durch euern Egoismus verachtet und dazu den anwesenden Armen ihr Elend doppelt fühlen machet. *Τί εἴπω ὑμῖν*; Was soll ich euch („εἴπω“ konjunktiv) (zu diesem Verhalten) sagen? Etwa euch noch beloben (ἐπαινέσω ὑμᾶς;)? Für solches Verhalten habe ich kein Lob (ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ). Die Rüge des Apostels über das Verhalten der Korinther beim Sonntagsmahl schliesst somit zwei Tatsachen in sich: 1. die Korinther verachten durch ihren Egoismus die Gemeinde Gottes und 2. sie stellen den Armen, statt ihnen die Armut zu erleichtern, was doch in der Idee des δεῖπνον κυριακόν gewesen wäre, ihr Elend nur noch stärker vor Augen. Einen solchen Egoismus kann der Apostel freilich nicht beloben oder billigen.

„Ἐγὼ γάρ“. Der Apostel beginnt eine Erzählung, deren Zweck aus dem Vorhergehenden offenbar darin liegt, die Korinther wegen ihres Egoismus und ihrer Härte gegen die Armen zu beschämen, was aus dem verbindenden γάρ hervorgeht. Die Konjunktion γάρ kann nun freilich eine dreifache Bedeutung haben, entweder konklusive, oder demonstrative, oder explikative[1]).

---

[1]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 75: „γάρ, conjunctio (quæ pro compositione ex γέ et ἄρα = ἄρ) propria est particula *affirmantis* et *concludentis,* denotans sane igitur: sane pro rebus comparatis, „ac primum affirmatur res pro po-

Eine konklusive Bedeutung aber ist hier unmöglich, weil der Text jede Konklusion gerade unmöglich macht, da mit γάρ ein neuer Abschnitt beginnt. Eine demonstrative Bedeutung widerspricht ebenfalls dem Sinne des Vorausgehenden. Denn im Vorausgehenden handelt es sich um eine Mahlzeit, die den Armen und Reichen gemeinsam sein sollte und nun führt Paulus die Eucharistieeinsetzung als Beweis dafür an, dass diese Gemeinsamkeit beim Korinthermahl gefordert wird. Ein jeder würde aber einer solchen Beweisführung die Paritas streitig machen. Somit bleibt dem γάρ nur noch eine explikative oder illustrative Bedeutung übrig, was vollkommen in den paulinischen Ideengang hineinpasst. Paulus kann nämlich die Korinther in dem nicht beloben, dass sie ihr Mahl nicht gemeinsam, sondern in egoistischer Weise getrennt einnehmen und den Armen nichts zukommen lassen. Allein es genügt ihm nicht beim blossen Tadel. Er will ihnen das Beschämende einer solchen Handlungsweise noch deutlicher vor Augen führen und wählt dazu einen Vergleich, der in sich so vielsagend, so beschämend wirken muss, dass Paulus kein weiteres Wort zu verlieren hat. Christus, der Herr und Meister, reicht bei seinem letzten Mahle nicht etwa gewöhnliche Speise allen Aposteln gemeinschaftlich, sondern sein eigenes Fleisch und Blut. Sich selbst hat Christus allen ohne Ausnahme zur Speise gegeben, und ihr Korinther wollt nicht einmal die Armen an euerer irdischen Nahrung teilnehmen lassen! Ist dieser Vergleich nicht geeignet, die Korinther das ganze Beschämende ihres Tuns fühlen zu lassen? Paulus gebraucht γάρ in illustrativem Sinne, was schon die beiden grössten Exegeten Chrysostomus und Theodoret bemerkten. Chry-

---

testate particulæ γέ, deinde refertur eadem ad antecedentia per vim particulæ ἄρα“ Klotz ad Dev. II, 1, p. 232 coll. Kühner, II, p. 742). Cum autem eo, quod nova quædam res affirmatur, non raro rei cujusdam ante memoratæ ratio et indoles exponatur et finiatur: fit inde, ut particulæ usu aut ratio et causa antegredientis enuntiati addatur, unde nascitur *causalis* seu *argumentativa* vis particulæ, nam, enim, nostr. denn; aut ut aliquid antea dictum explicetur, unde γάρ *explicativam* vim accipit, nam, enim, videlicet, nostr. nämlich. Ita particula vim habet aut *conclusionis,* aut *comprobationis* et *demonstrationis,* aut *explicationis et declarationis* (illustrationis p. 74, III); cf. Rost in Passovii, Lex. T. I, p. 535 ss. Kühner, II, p. 724 ss., 852 ss. Nihil in N. T. offenditur, quod a particulæ apud Græcos usu recedat.“

sostomus schreibt in seinem Kommentar (vgl. oben S. 78): „Warum erinnert er hier an die hl. Geheimnisse? Weil ihm die Erwähnung derselben zu seinem Gegenstande recht notwendig war. Er will nämlich sagen: dein Herr hat alle seines Mahles gewürdigt, wiewohl dasselbe schauerlich ist und die Würde aller weit übertrifft; du hingegen hältst die Menschen nicht wert deines geringen und unbedeutenden Mahles. . . . Darum ruft er uns dies alles ins Gedächtnis zurück, weil er uns durch die Zeit, den Tisch und den Vorrat beschämen will, indem er sagt: dein Herr hat sich selbst für dich hingegeben, du aber gibst deinem Bruder nicht einmal Speise zu deinem eigenen Vorteil.“ Theodoret bemerkt einfach (vgl. oben S. 81): „Dies alles hat der Apostel beispielshalber (*ἀντὶ παραδείγματος τέθεικε*) angeführt, um zu zeigen, wie hässlich und absurd das sei, was bei den Korinthern geschehen.“

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, fährt Paulus weiter, ich aber habe vom Herrn vernommen (*παρέλαβον*), *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, das, was (*ὃ καί*)[1]) ich euch gelehrt habe. Warum stellt Paulus diesen Zwischensatz dem Kommenden voran? Wie es scheint aus folgendem Grunde: Den Korinthern mochte es sonderbar vorkommen, dass Paulus ihre Mahlzeit mit der Eucharistieeinsetzung in Verbindung brachte, sie hätten daher leicht auf den Gedanken kommen können, was Paulus da berichte, sei etwas neues, das sie früher nicht gehört. Dem scheint nun Paulus durch den Zwischensatz zuvorzukommen, indem er den Korinthern ausdrücklich sagt, sie wissen eigentlich das Folgende schon, nur scheinen sie einen Vergleich zwischen ihrem Mahle und dem eucharistischen des Heilandes übersehen zu haben. Dass unser Zwischensatz unmöglich den Sinn haben kann: Was ihr doch wissen solltet, aber scheints vergessen habt, beweist V. 15 im vorhergehenden Kapitel. Paulus setzt hier die Eucharistiefeier zu Korinth den heidnischen Götzenopfern gegenüber. Bevor er dies aber tut, fügt er noch den Satz hinzu: „*ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὅ φημι*, als zu Verständigen (d. h. die wissen, was ich sage), spreche ich, beurteilet selbst, was ich sage.“ Paulus sagt den Korinthern, sie wissen, was die hl. Eucharistie,

[1]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 317: „*ὃς καί*, qui etiam; is qui; qui idem (cfr. Klotz ad. Dev. p. 636).“

welche sie ja auch feiern (*ὃ εὐλογοῦμεν*), sei und können somit den Vergleich zwischen Christenopfer und Götzenopfer selbst beurteilen[1]). Er setzt also volle Kenntnis der hl. Geheimnisse bei den Korinthern voraus, kann somit unmöglich schon im nächsten Kapitel den Korinthern sagen, sie haben diese hl. Geheimnisse schon längstens vergessen. Somit bringt gerade dieser Zwischensatz eine neue Bestätigung dafür, dass Paulus das Eucharistiemahl des Heilandes nur beispielsweise angeführt.

„*Ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον*: Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er durch Verrat ausgeliefert wurde[2]), Brot." Warum stellt Paulus das *ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο* so nachdrücklich voraus? Ganz seinem Zwecke entsprechend. Er will die Korinther durch das Vorgehen des Heilandes auf das Beschämende ihres egoistischen Treibens aufmerksam machen, als wollte er sagen: der Herr hat sich nicht abhalten lassen, selbst nicht in jener Nacht, in der er von seinem Jünger verraten und den übrigen Aposteln verlassen wurde, sich selbst seinen Jüngern zur Speise zu geben. „*Ἔλαβεν ἄρτον*, u. s. w.: der Herr nahm Brot und Dank sagend brach er dasselbe und sagte: Dies ist mein Leib, der für euch Gebrochene[3]), dies tuet zu meinem Andenken. Auf die gleiche Weise (nahm er, *ἔλαβεν*) auch den Becher nach dem Essen und sprach: Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute. Dieses tuet, so oft ihr nur (*ὁσάκις ἄν*)[4]) trinket, zu meinem Andenken. So oft ihr nämlich dieses (konsekrierte) Brot esset und den (konsekrierten) Kelch trinket, verkündet den Tod des Herrn, bis dass er kommt." Da es nicht im Rahmen vorliegender Arbeit liegt, eine nähere Untersuchung der Konsekrationsworte anzustellen, so verweise ich auf die gründliche Untersuchung P. Cornely's in seinem Kom-

---

[1]) Es ist interessant zu beobachten, wie Paulus, so oft er auf die hl. Eucharistie zu sprechen kommt, immer einen Relativsatz voranstellt. Schon zur Zeit des Apostels scheint irgend eine Art Arkandisziplin bestanden zu haben.

[2]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 335: „*παραδίδωμι* = proditione trado, i. e. proditione efficio, ut aliquis capiatur".

[3]) Ebd. 242: „*κλάω* = metaph. *τὸ σῶμα*, necando corporis partes dissolvere".

[4]) Ebd. 317: „*ὁσάκις ἄν* = quotiescumque."

mentar zum ersten Korintherbrief[1]). Nur soviel sei hier gesagt: Wie der Wortlaut liegt und wie das Verständnis aller Jahrhunderte es beinahe einstimmig bezeugen, ist das Brot und der weingefüllte Becher in den Händen des Heilandes wirklich sein hl. Fleisch und Blut unter den Gestalten von Brot und Wein. Und in diesem Sinne wird die Abendmahlslehre *der römisch-katholischen Kirche* allein dem Wortlaut und somit der paulinischen Idee gerecht. Mag man sich auf akatholischer Seite noch so sehr gegen eine solche wörtliche Auffassung sträuben, so lange man nicht auf diesen Wortlaut zurückkommt, so lange wird unter Gelehrten eine einstimmige Abendmahlslehre unmöglich sein, was die Geschichte vor allem auch in unseren Tagen zur Genüge beweist. — Paulus hat die Korinther nicht nur an das Vorgehen des Heilandes bei Einsetzung der hl. Eucharistie erinnert, sondern er weist auch durch die Wiederholung des göttlichen Befehles: *τοῦτο ποιεῖτε*, auf die eucharistische Feier zu Korinth hin, um die Korinther noch mehr zu beschämen. Denn das hl. Mahl, das der Herr seinen Aposteln gegeben, soll nicht nur einmal gehalten werden, sondern so oft die Christen dem Befehl *τοῦτο ποιεῖτε* nachkommen und selbst dieses Mahl feiern. Christus gibt sich also oft und oft zur Speise hin und die Korinther wollen ihre Nahrung nicht mit den Armen teilen. Wahrscheinlich hatten die Korinther, wie die griechischen Exegeten einstimmig bezeugen, am Morgen dieses Tages die hl. Kommunion empfangen, weshalb das *τοῦτο ποιεῖτε* noch von besonderer Wirkung auf sie war. Ein neuer Grund zur Beschämung. Paulus geht noch weiter. Indem er tiefer auf das Wesen des hl. Opfers eingeht, erhöht er seinen Einwurf. Er erinnert an den gebrochenen Leib Christi (*τὸ σῶμα κλώμενον*), an den ausdrücklichen Befehl, durch die Eucharistiefeier den blutigen Tod des Herrn zu verkünden und stellt somit den Korinthern von neuem alles vor Augen, was Christus für sie getan und gelitten hatte[2]). Christus

---

[1]) Cornely, in I. Kor., 335. Die neuesten Ansichten akatholischer Forscher, wie Harnacks, Jülichers, Spittas, Th. Zahns u. s. w. sind kurz zusammengestellt und gewürdigt in Heinrici: der erste Brief an die Korinther, 356.

[2]) Leclercq, Dictionnaire d'archéologie, I, 786 sagt zu den Worten: *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε*: „Voici donc le caractère des as-

gab und gibt sich immer noch zur Speise seinen Gläubigen hin, er starb am blutigen Kreuze für alle, und die Korinther wollen nicht einmal in der Gemeindemahlzeit ihre Nahrung miteinander

---

semblées chrétiennes dans la pensée de Celui qui les a instituées; ce sont des commémoraisons funèbres du fondateur. Il a choisi lui-même le mode employé très généralement de son temps, nous l'avons montré, le banquet funèbre pour grouper ceux qui sont demeurés fidèles à Celui qui n'est plus parmi eux. Nous aurions donc ici une forte raison de voir, sans écarter l'idée de la pâque dans les réunions décrites plus haut, un véritable banquet funèbre comprenant un repas frugal et profane et un repas sacré qui était véritablement le but de la réunion, la réception du corps et du sang de Jésus faite „en mémoire de lui". Die alte Lehre des Manichäer Faustus taucht somit wieder auf. Dieser hatte den Christen den Vorwurf gemacht, sie hätten die heidnischen Götzenopfer in Agapen umgewandelt. Ihm antwortete Augustin, c. Faust. Manich., l. XX, c. 20 (ed. Migne, Patr. lat. XLII, 383): „Non sacrificia eorum vertimus in agapes: sed sacrificium illud, quod paulo ante commemoravi intelleximus, dicente Domino: Misericordiam volo quam sacrificium. Agapes enim nostræ pauperes pascunt, sive frugibus, sive cornibus. Pascitur enim creatura Dei de creatura Dei quæ humanis dapibus congrua est. Vobis autem quia dæmonia mendaciloqua persuaserunt, non ad regendam carnem, sed ad exercendam blasphemiam, abstinere a cibis quos Deus creavit. I. Tim. 4, 2. 4: ingrati Creatori et pro largis eius beneficiis sacrilegas retribuentes injurias, quoniam plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur, misericordiam Christianorum similem dicitis sacrificiis Paganorum." Leclercq (a. a. O. 817, Anm. 10) bemerkt nun freilich zum obigen Text: „C'est une distinction, rien de plus, pour dire, que c'est bien les rites païens qu'on a transportés dans le christianisme, mais avec une nouvelle direction d'intention". Hätte Leclercq das ganze 20. Buch, oder auch nur die Einwürfe des Faustus am Anfang des Buches gelesen, er hätte unmöglich so schreiben können. Faustus sagt nämlich: Christentum wie Judentum seien nur „schisma" des Heidentums: „sacrificia vero eorum vertistis in agapes, idola in martyres, quos vobis similibus colitis . . solemnes Gentium dies cum ipsis celebratis . . . de vita certe nihil . . . Necnon et priores vestri Judæi, segregati ipsi a Gentibus sculpturas solum dimiserunt, templa vero, et immolationes . . atque omne sacrorum ministerium eodem ritu exercuerunt, ac multo superstitiosius quam Gentes." l. 20, c. 4 (ed. Migne, Patr. lat. XLII, 370). Augustin verteidigt sich, indem er den Ursprung der Agapen nicht in den heidnischen Opfergebräuchen, sondern in den Worten des Herrn sucht: „Misericordiam volo quam sacrificium". Agape ist somit für Augustin nichts anderes als ein Werk der Barmherzigkeit, ein Almosen, das auf Befehl des Herrn gespendet wird. Die Veranlassung aber zur näheren Form dieses Almosens (Gastmähler an den Festtagen) sieht August. keineswegs im Befehl des Herrn, sondern ganz anderswo. Er schreibt darüber dem Bischof Alypius (ep. XXIX. n. 9, ed.

teilen. Was für eine Ironie, aber auch was für ein Vorwurf liegt nicht in Erwähnung dieser Worte!

Der Apostel fährt weiter: „ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον. Als konsekutive Konjunktion schliesst ὥστε eng an das Vorausgehende an im Sinne von: da dem also ist[1]), so wird (ἔσται), wer nur immer (ὃς ἂν)[2]) dieses Brot unwürdig essen oder den

Migne, Patr. lat. XXX, col. 118): „exposui eis qua necessitate ista (epulæ martyrum) in ecclesia viderentur orta; scilicet post persecutiones tam multas, tamque vehementes, cum facta pace, turbæ Gentilium in christianum nomen venire cupientes hoc impedirentur, quod dies festos cum idolis suis solerent in abundantia epularum et inebrietate consumere, nec facile ab his perniciosissimis et tam vetustissimis voluptatibus se possent abstinere, visum fuisse majoribus nostris, ut huic infirmitatis parti interim parceretur, diesque festos, post hos quos relinquebant, alios in honorem sanctorum martyrum vel non simili sacrilegio, quam vis simili luxu celebrarentur: jam Christi nomine colligatis et tantæ auctoritatis jugo subditis salutaria sobrietatis præcepto traderentur, quibus jam propter timorem resistere non valerent...“ Der gleichen Ansicht war schon im dritten Jahrhundert der hl. Gregor, der Wundertäter (210—270). Von ihm berichtet sein Biograph der hl. Gregor von Nyssa († ca. 395): „Da er nämlich beobachtete, dass wegen den Freuden des Körpers das einfältige und unerfahrene Volk im Irrtum des Götzendienstes verharrte, gestattete er ihnen, damit vor allem das, was das Wichtigste ist, inzwischen in ihnen die Oberhand gewinne, nämlich dass sie den eitlen Aberglauben verlassen und zu Gott sich bekehren (gestattet er ihnen), sich beim Gedächtnis der hl. Martyrer zu erfreuen und zu ergötzen und in Freude auszuleben“ (Migne, Patr. gr. XLVI, col. 953). Einige Jahrhunderte später schreibt Gregor der Grosse († 604) dem französischen Abt Mellito: „Cum vero vos Deus omnipotens ad reverendissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum reduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa anglorum cogitans tractavi, videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quæ in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiæ ponantur... Et quia boves solent in sacrificio dæmonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiæ ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quæ ex fanis commutatæ sunt, de ramis arborum faciant et religiosis conviviis solemnitatem celebrent. Nec diabolo jam animalia immolent, sed ad laudem Dei in esum suum animalia occidant et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant.“ Epist. lib. IX. Indict. IV., ep. LXXVI (ed. Migne, Patr. lat. LXXVII, col. 1215).

[1]) Grimm, Lexikon[4], 474: „ὥστε = conjunctio consecutiva: itaque, quocirca“.

[2]) Ebd. 22: „ὃς ἂν = wer nur immer .. mag c. conjunctivo præsentis“.

Kelch des Herrn unwürdig trinken mag, schuldig des gegen den Leib und das Blut des Herrn verübten Verbrechen (ἔνοχος)[1]. Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν. Das verbindende δέ bezeugt, dass Paulus noch stärker in seinen Gedanken insistieren und das einmal Angeführte noch näher erklären will[2]. „Es prüfe aber (δοκιμαζέτω)[3] der Mensch sich selbst, ob er würdig sei, und auf diese Weise (οὕτως) esse er von dem Brote und trinke von dem Kelche; denn der unwürdig Essende und Trinkende isst und trinkt sich selbst das Strafurteil (κρίμα)[4], da er nicht (μή)[5] beurteilt (διακρίνων) den Leib des Herrn." Man hat unter διακρίνων ein Auswählen, ein Unterscheiden von anderen Speisen sehen wollen. Doch ganz mit Unrecht. Denn einmal ist hier von keiner anderen Speise die Rede als von der hl. Eucharistie; sodann heisst dies, die dem Paulus so liebe Paronomasie[6]) vollständig verkennen. Wir haben von V. 29—34: κρίμα — διακρίνων — διεκρίνομεν — ἐκρινόμεθα — κρινόμενοι — κατακριθῶμεν — κρίμα, somit in fünf Versen siebenmal κρίνω im Sinne von beurteilen. Es bietet sich daher kein Grund, obiges διακρίνων in anderem Sinne zu nehmen, was auch vollständig dem paulinischen Gedankengang entspricht. Warum zieht sich der unwürdig Kommunizierende Gottes Strafurteil zu? Weil er eben den Leib des Herrn nicht beurteilt, d. h. nicht erwägt, wie erhaben und heilig dieser Leib ist und wie rein die Seele sein muss, die sich mit diesem Leibe verbindet.

Paulus fährt weiter: „διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ. . . . Deswegen (sind) unter euch so viele Schwache und Kranke und stirbt (κοιμῶνται)[7] eine so grosse Anzahl (ἱκανοί)[8]." Da viele

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 151: „ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου, reus criminis in corpus et sanguinem Domini commissi".

[2]) Ebd. 86: „δέ = consociatur notionibus, quæ modo enuntiatæ cum vi quadam repetuntur, additis iis, quæ ad accuratius eas constituendas pertinent".

[3]) Ebd. 106: „δοκιμάζω = examino, exploro (sitne aliquod probum)."

[4]) Ebd. 251: „κρίμα = imprimis ubi agitur de demonstranda Dei in puniendo justitia, sententia damnatoria (Strafurteil)".

[5]) Ebd. 284: „μή componitur cum participio, ubi participiis est vis. . causalis".

[6]) Blass, Grammatik[2], 305.

[7]) Grimm, Lexikon[4], 244: „κοιμάομαι = metaph. et per euphemis., i. q. diem obeo, morior".

[8]) Ebd. 209: „ἱκανοί = sat multi, magnus numerus".

Korinther sich durch unwürdige Kommunion des gegen den Leib und das Blut des Herrn verübten Verbrechens schuldig gemacht hatten, zogen sie sich das Strafurteil Gottes zu, was die vielen Kranken und Elenden und die häufigen Todesfälle beweisen. „Wenn wir uns nämlich“, fährt der Apostel weiter, „selbst richten würden, d. h. untersuchen würden, ob wir der Kommunion würdig wären, so würden wir nicht (von Gott) gerichtet. Werden wir aber gerichtet (*κρινόμενοι*), so werden wir vom Herrn mit Uebeln heimgesucht (*παιδευόμεθα*)[1], eigentlich: wie Kinder mit Strafen erzogen, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden (*κατακριθῶμεν*).“

Das folgende: *ὥστε ἀδελφοί μου* drückt einen inneren Zusammenhang zwischen dem Folgesatz und dem Hauptsatz aus[2]; es frägt sich daher, ob *ὥστε* als Konsekutiv-Partikel das Folgende mit dem unmittelbar Vorausgehenden verbindet oder aber auf den, dem ganzen Traktat vorangestellten Hauptsatz zurückgreift. Die Bestimmung ist aus dem Inhalt des Satzes zu geben, was auch Paulus sofort selbst tut mit dem partizipiellen Satz: „*συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν*, so ihr daher, meine Brüder, zusammenkommet zum Essen“. Paulus kehrt damit zum Hauptsatz seines Traktates zurück, zu V. 20: *συνερχομένων ὑμῶν οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*, ja gebraucht sogar die gleichen Worte: *συνερχόμενοι* und *φαγεῖν*. Ein Zurückgreifen verlangt auch der paulinische Gedankengang. Paulus hat zuerst auf die Missbräuche beim Sonntagsmahl aufmerksam gemacht, hierauf folgte eine doppelte Rüge: die erste lag in den Worten des Tadels: *οὐκ ἐπαινῶ*; die andere in einem die Korinther beschämenden Beispiele. Die Fehler sind konstatiert, die Rüge ist gesprochen, es bleibt noch das zur Abstellung der Unordnung notwendige Mittel anzugeben übrig, um so den allfälligen Entschuldigungen zuvorzukommen. Die Korinther konnten ihre Missbräuche beim gemeinsamen Sonntagsmahl entschuldigen mit den Worten: die einen fangen zu früh mit dem Essen an und die andern kommen zu spät; daher die in V. 21 geschilderte Unordnung. Dem

---

[1]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 329: „*παιδεύω* = instituo pueros, e biblico et eccles. dicendi usu de Deo: immittendis malis et calamitatibus castigo“.

[2]) Pape, Griech.-deutsch. Handw.[3], II, 1422.

gegenüber das lakonische: „ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, wartet aufeinander bis alle beisammen sind [1]“. Doch auch dieser Befehl konnte umgangen werden mit der Entschuldigung: Es gehe mit dem Essen zu lange, bis alle zusammengekommen seien, man könne nicht so lange hungrig bleiben. Auch diesem Einwurf kommt Paulus analog zu dem in V. 22 Gesagten zuvor mit den Worten: „εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, wenn einer Hunger hat, so esse er zu Hause“. Denn das κυριακὸν δεῖπνον soll ein gemeinsames Mahl sein und der Hunger soll die Gemeinsamkeit nicht stören und nicht Veranlassung zu Zwistigkeiten werden, wodurch die Korinther sich sonst das Strafgericht Gottes zuziehen: „ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε, damit ihr nicht zum Strafgericht Gottes (κρίμα) zusammenkommet“. Da Paulus den Einwand wegen des Hungers nicht als absolut unbegründet verwirft, was aus dem angegebenen Heilmittel hervorgeht, so finden wir auch hier eine Bestätigung des oben Gesagten über die Zeit des Mahles. Da nämlich δεῖπνον die Hauptmahlzeit, die gegen Abend eingenommen wurde, bezeichnet, und einige vom Hunger getrieben früher essen wollten, so können wir mit Sicherheit auf die Zeit des Mahles schliessen. Es war gegen Abend, als die Korinther zum Sonntagsmahl zusammenkamen.

„Τὰ δὲ λοιπά, ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι: das Uebrige (τὰ λοιπά) [2]) aber werde ich verordnen, wenn ich kommen werde“, d. h. wegen des κυριακὸν δεῖπνον verordne ich vorläufig diese beiden Punkte, nämlich ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, und ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, das Uebrige aber, was vielleicht die Zeit und den Ort zur Zusammenkunft, die Quantität der aufzustellenden Speisen, eine geordnetere Stellung der Reichen zu den Armen während des Mahles betrifft, werde ich dann verordnen, wenn ich selbst komme. Hier an andere als an die das Mahl betreffenden Vorschriften zu denken, ist schon deshalb unzulässig, weil Paulus mit seinen beiden Verordnungen nur den dringendsten Bedürfnissen abgeholfen hatte. Zu einer, für längere Zeit dauernden Regelung der Angelegenheit wären doch ganz andere Vorschriften notwendig gewesen.

---

[1]) Grimm, Lexikon [4], 139: „ἀλλήλους ἐκδέχεσθε = exspectate vos invicem, donec suum quisque cibum acceperit, I. Kor. 11, 33, coll. vs. 21“.

[2]) Ebd., 266: „τὰ λοιπά = reliqua, res reliquæ“.

Wir sehen: Schluss und Einleitung entsprechen sich ganz genau. Zweck des Schreibers ist, wie die Einleitung sagt, die zerrissene Gemeinschaftlichkeit beim Sonntagsmahl der Gemeinde wiederherzustellen. Die Eucharistieeinsetzung zieht Paulus herbei zur Beschämung der Korinther, damit sie aus der Gemeinsamkeit und Liebe, die im Cœnaculum zu Jerusalem geherrscht, lernen möchten, auch *ihr* Mahl gemeinschaftlich und in Liebe zu den Armen zu halten. Nachdem Paulus dieses Vorbild erwähnt, geht er auf den unwürdigen Empfang der hl. Kommunion über und findet darin die Quelle der zu Korinth geschehenen Unglücksfälle. Dies der Gedankengang des Paulus. Damit aber ist unsere Untersuchung nicht erschöpft, da wir nun vor der letzten und schwierigsten Frage stehen: *Ist mit dem κυριακὸν δεῖπνον zu Korinth, die Feier der hl. Eucharistie verbunden gewesen?* Die Erwähnung des Einsetzungsaktes dieser Geheimnisse, der Uebergang zum unwürdigen Empfang der hl. Kommunion, die Bemerkung über bereits eingetroffene Strafgerichte Gottes wegen unwürdigen Empfanges scheinen nahezulegen, dass zu Korinth unter δεῖπνον κυριακόν eine gewöhnliche, aber mit der Eucharistiefeier verbundene Mahlzeit verstanden werden muss. Wie verhält sich die Sache in Wirklichkeit? Fragen wir vorerst die spätere Geschichte und prüfen wir dann die aus der Geschichte gewonnenen Resultate am Texte selber.

Die spätere Geschichte. Der einzige der Exegeten unserer Stelle, der sich, wie wir früher gesehen, wahrscheinlich auf eine geschichtliche Reminiszenz betreffs der Ereignisse zu Korinth stützen kann, ist Chrysostomus, der auch den einzigen, grösseren und eingehenderen Kommentar über unsere Stelle geschrieben hat. Chrysostomus seinerseits schreibt, wie wir oben gesehen haben, auf das ausdrücklichste, dass es sich zu Korinth nur *um eine gewöhnliche Mahlzeit handle, die auf keine Weise mit der Feier der hl. Geheimnisse verbunden war.* (Vgl. oben S. 79.) Wie aber erklärt sich dann Chrysostomus das paulinische Reden vom unwürdigen Empfang der hl. Kommunion auf Seite der Korinther? Hören wir seine eigenen Worte. Der grosse Exeget und wohl der grösste Kenner des paulinischen Stiles schreibt zu Vers 28: „Was sollen diese Worte, da ja hier von einem anderen Gegenstand die Rede ist? Paulus pflegt, wie ich schon früher be-

merkte, nicht nur über den Gegenstand, den er eben vor sich hat; zu sprechen, sondern auch sorgfältig zu behandeln, was damit in Verbindung steht, besonders wenn es etwas recht Wichtiges und Dringendes ist. So kam er nämlich, während er über die Verehelichten sprach, auch auf die Sklaven zu reden und verbreitete sich darüber weitläufig und kräftig. Als er über das Ungeziemende vor Gericht Streithändel zu führen sprach, nahm er Anlass, auch von der Habsucht zu reden und handelte darüber recht weitläufig. Dasselbe tut er nun hier. Da er nämlich einmal der hl. Geheimnisse Erwähnung tun musste, so hielt er es für notwendig, den Gegenstand weiter auszuführen; denn er ist von hoher Bedeutung, darum spricht er schrecklich davon, indem er es als den höchsten Segen darstellt, denselben mit reinem Gewissen zu nahen.“ Mit Chrysostomus stimmt auch, wie wir früher gesehen, Theodoret, der grösste Exeget, überein. Er schreibt: „Nachdem er aber einmal seine Rede auf das hl. Sakrament hingelenkt, so fährt er auch hier, wie es sich geziemte, in seiner Ermahnung weiter. Dass er aber das, was er über das hl. Sakrament gesprochen, nur des Beispiels halber angeführt habe, um die Korinther zu belehren, sie sollen ihre gemeinsamen Gastmähler in Rücksicht auf jene hl. Tafel halten, beweist das Folgende: *ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν.*“ Chrysostomus und Theodoret, bei denen allein eine geschichtliche Reminiszenz möglich und wahrscheinlich ist, sind somit einig, dass zu Korinth das *κυριακὸν δεῖπνον* nicht mit Eucharistiefeier verbunden gewesen. Ziehen wir damit in Verbindung, dass die spätere Geschichte, in der wir die cœna dominica oder das *κυριακὸν δεῖπνον* antreffen (vgl. S. 136), nichts von einer mit Eucharistiefeier verbundenen Mahlzeit weiss, so müssen wir zum vorneherein sagen, die spätere Geschichte liefert auch nicht *einen* Beweis für ein eucharistisch-profanes Brudermahl zu Korinth. Vergleichen wir nun dieses aus der Geschichte gewonnene Resultat mit dem Texte selbst.

Der Text. Es gebührt Axel Andersen das Lob, von neuem, nachdem freilich die griechischen Kirchenschriftsteller alle gemeinsam es getan, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass unsere Stelle aus dem Anfang und dem Ende, die sich genau entsprechen, erklärt werden müsse. Leider kommt er,

gedrängt von seiner voraussetzungsvollen Abendmahlstheorie zum Schluss, dass auch die Mitte dem Anfang und Ende voll und ganz entsprechen muss und dass somit beim Abendmahlsbericht das *σῶμα τοῦ κυρίου* in V. 24 gleich bedeutend ist mit *ἐκκλησία* und *αἷμα τοῦ κυρίου* gleichbedeutend mit *τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ*, der Tod am Kreuze [1]. Er schreibt [2]: „Wenn aber das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten Anfang und Ende der Auseinandersetzung ist, dann muss es auch in der Mitte der Auseinandersetzung der rote Faden sein; und das Objekt der Verachtung muss auch in dieser Mitte die Gemeinde Gottes sein.“ Axel Andersen vergisst, dass sein Schluss gegen die einfachsten Gesetze der Logik verstösst. Der rote Faden in der Mitte muss eben nicht notwendig von gleicher Qualität sein, wie Anfang und Ende; ein roter Faden kann ebenso gut zwei Stücke Eisen miteinander verbinden, ohne dass man aus den verbundenen Eisenstücken den Schluss ziehen kann: Also muss auch der rote Faden, der beide verbindet, ein Eisenfaden sein. Die Mitte konnte von Paulus beispielshalber angeführt werden, daher kann aus der Mitte wohl auf Aehnlichkeit des tertium comparationis geschlossen werden, nicht aber auf totale Gleichheit. Das tertium comparationis liegt hier, wie Anfang und Ende deutlich genug sagen, in der Gemeinschaftlichkeit beim Essen, folglich muss nach logischen Gesetzen auch in der Mitte diese Gemeinschaftlichkeit liegen. Das ist der einzige, vernünftige Schluss. Aus dieser Gemeinschaftlichkeit aber auf die Gleicheit der vorgesetzten Speisen zu schliessen, widerspricht jedem Denkgesetz. Somit fällt das Fundament, auf welches Andersen seine ganze Abendmahlstheorie stützt, zusammen und mit ihm die ganze Theorie. Trotzdem gebührt Andersen das Verdienst wieder darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass unsere Stelle nur aus dem Anfang und Ende erklärt werden kann. So sehen wir nun, ob irgendwie mit Anfang und Ende unserer Stelle die hl. Eucharistiefeier verbunden ist, oder doch verbunden werden kann.

Paulus hat gerüchtweise vernommen, dass zu Korinth Streitigkeiten herrschen. Diese Streitigkeiten offenbaren sich

[1]) Axel Andersen, das Abendmahl [2], 3 und 97.

[2]) Ebd. 3.

bei der Gemeindeversammlung, die veranstaltet wurde, um das Sonntagsmahl zu halten. Die Reichen brachten dazu ihre Speisen, damit Reich und Arm mit einander, in Bruderliebe vereint, Hunger und Durst stillen konnten. In dieser Gemeinschaftlichkeit lag der Charakter des Abendmahles, das aber zu Korinth gerade wegen den herrschenden Streitigkeiten unmöglich geworden war. Ein jeder betrachtete nämlich das, was er mitgebracht, als sein Eigen und ass und trank von dem Seinigen; ohne nur auf die Uebrigen zu warten und die Armen am Mahle teilnehmen zu lassen. So wurde freilich das Herrenmahl, an dem ein jeder Anteil haben und das nur bei Versammlung der Gemeinde stattfinden sollte, unmöglich gemacht. Der eine hungerte, der andere war trunken. Habt ihr denn nicht Häuser daheim, ruft Paulus, wo ihr essen und trinken könnet, warum müsst ihr zum Hohne auf die Gemeinde, die in der Gemeinschaftlichkeit ihren schönsten Ausdruck findet, zusammenkommen und da den Armen ihre Armut noch drückender machen, wenn sie sehen, wie schön es die Reichen haben? Wenn ihr so das Herrenmahl abhalten wollt, so bleibt zu Hause, wo die Armen euch nicht sehen und die Gemeinde sich nicht schämen muss. Was soll ich dazu sagen? Euch beloben? Nein, wenn ihr euch so verhaltet, kann ich euch nicht loben. Dies ist die Einleitung.

Im Schlusse liegt der Befehl, aufeinander zu warten, damit so das Herrenmahl gemeinschaftlich gehalten werden könne. Wenn einer, da es hin und wieder vielleicht etwas spät wird bis alle beieinander sind, Hunger leiden sollte, so soll er zu Hause etwas essen, damit dadurch die beim Herrenmahl notwendige Gemeinschaftlichkeit nicht gestört werde. Wir sehen, weder Anfang noch Schluss lassen auf eine Eucharistiefeier schliessen. Wie stehts mit der Mitte, mit der Erwähnung der Einsetzung der hl. Geheimnisse von Seite Christi? Führt Paulus als Beispiel und als Vorbild für die Gemeinschaftlichkeit das Abendmahl Christi an zur Beschämung der parteilichen Korinther, so ist der Text glatt und klar und Anfang und Schluss sind selbstverständlich. Liegt nicht schon in dieser Einfachheit ein schöner Beweis einer richtigen Auffassung?

Der Text selber bietet daher nichts von einer mit der Mahlzeit verbundenen Eucharistiefeier. Alles läuft auf die richtige

Abhaltung der gemeinschaftlichen Mahlzeit heraus. Doch nicht nur dies. *Die Eucharistiefeier wird durch den Text sogar ausgeschlossen.* Denn:

1. Paulus schildert in der Einleitung die Fehler beim Herrenmahl und erwähnt am Schlusse die zu den Fehlern genau korrespondierenden Heilmittel. Von Eucharistiefeier spricht er weder in der Einleitung noch im Schluss, trotzdem dies gerade hier, als bei einer doppelten Rekapitulation, am Platze gewesen wäre, da ja dadurch sich die Fehler der Korinther wesentlich geändert hätten. Da Paulus nicht davon spricht, so haben wir auch keinen Grund, die Eucharistiefeier in den Text hineinzutragen.

2. Paulus kleidet nach Aufzählung der beim Herrenmahl begangenen Fehler seinen Tadel in die gelinden Worte: „Was soll ich euch sagen? *Soll ich euch loben?* Bei solchem Verhalten *kann ich euch nicht loben.*“ Das Gleiche tut er am Anfang: „Dass ihr bei euern Zusammenkünften nicht besser, sondern schlechter werdet, *kann ich nicht loben.*“ Dürfen wir uns beim sanguinischen Temperamente des Paulus, das so heftig entbrennen konnte, wenn Gottes Gesetz verletzt wurde, vorstellen, dass die Korinther mit einem οὐκ ἐπαινῶ davongekommen wären, wenn ihr Herrenmahl mit der Eucharistiefeier verbunden gewesen, und sie, sei es unmittelbar vorher oder nachher, oder bei der Mahlzeit selbst, das Fleisch und das Blut des Herrn empfangen hätten? Freilich redet Paulus in schrecklichen Worten über den unwürdigen Empfang der hl. Kommunion und zeigt uns gerade dadurch seine hohe Ansicht über die hl. Eucharistie, allein dies bietet keine Erklärung dafür, dass Paulus die beim Herrenmahl vorgekommenen Fehler mit οὐκ ἐπαινῶ rügen kann, während er bei der Eucharistie das Verdammungsurteil über jeden ausspricht, der sich unwürdig dem hl. Mahle naht. Ist das Herrenmahl aber nicht mit der hl. Eucharistie verbunden, so löst sich diese Schwierigkeit. Das οὐκ ἐπαινῶ begreift sich, weil das Herrenmahl eben nicht streng vorgeschrieben, ja auch ohne weiteres unterlassen werden konnte (V. 22). Soll aber das Mahl gehalten werden, so soll es recht gehalten werden. Da Paulus per modum digressionis auf die hl. Kommunion zu sprechen gekommen war, versteht sich hier seine Sprache von selbst.

3. Paulus stellt auf die beim Herrenmahl vorgekommenen

Fehler die Frage: „Habt ihr denn nicht Häuser daheim zum Essen und Trinken“, d. h. wenn ihr das Sonntagsmahl nicht gemeinsam halten wollet, so bleibet zu Hause und esse ein jeder für sich. Aber mit diesen Worten sagt doch Paulus deutlich, dass mit dem Sonntagsmahl keine Eucharistiefeier verbunden war. Wäre dies nämlich der Fall gewesen, so hätte Paulus nicht einfachhin sagen können: wenn ihr nicht zusammen essen wollet, so esset zu Hause, mit andern Worten, stellet das Herrenmahl ab. Man wollte dann den unmöglichen Fall annehmen, dass Paulus die Feier der Eucharistie von der Gemeindeversammlung hätte loslösen wollen, was ja absolut undenkbar ist.

4. Paulus gebraucht die Worte: *„οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν“*, und damit schliesst er selbst jede Eucharistiefeier aus. Hätten nämlich die Korinther mit ihrem Mahle dieselbe verbunden, so wäre trotz der Missbräuche das Mahl immerhin noch ein *κυριακὸν δεῖπνον* gewesen, da ja Fleisch und Blut des Herrn vorhanden waren, und Paulus hätte nicht das einfache, alles ausschliessende *οὐκ ἔστιν* gebrauchen können mit der Begründung: da ihr nicht zusammen esset.

5. Endlich ist das Hauptheilmittel, das Paulus gegen die Missbräuche am Schluss seiner Erörterung angibt, einfach nicht zu verstehen: „Wenn ihr zusammenkommet, so wartet aufeinander.“ Ist denn mit dem Aufeinanderwarten der würdige Empfang der hl. Kommunion gesichert und dadurch die richtige Abhaltung des Herrenmahles? Ist aber das Herrenmahl nicht mit der Eucharistie verbunden, dann ist mit dem *ἐκδέχεσθε* alles in Ordnung. Denn wird mit dem Anfang des Mahles gewartet bis alle gekommen sind, dann wird die Gemeinde nicht verhöhnt, das Mahl ist gemeinsam, jedem kann ein bestimmter Teil zugewiesen werden und somit hört auch die Trunkenheit des einen und das Hungerleiden des andern auf. Dies sind die Gründe, nach denen der Text selbst eine mit Eucharistiefeier verbundene Mahlzeit zu Korinth unmöglich macht.

Nichtsdestoweniger legt die Herbeiziehung gerade dieses Vergleiches die Frage nahe: Ist nicht am Morgen des Sonntags bei den Korinthern die hl. Eucharistie gefeiert worden? Alle griechischen Exegeten sind dieser Ansicht und unsere spätere Untersuchung wird die Wahrheit derselben bestätigen. Wir be-

greifen nun das so Drastische und Erschütternde in dem paulinischen Vergleich. Am Morgen haben die Korinther am hl. Mahle des Heilandes teilgenommen und am Abend wollen sie ihre armen Mitbrüder nicht an ihrem Tische speisen lassen! Eine solche einfache und doch so beredte Sprache kann nur ein Paulus führen. Mit diesem Ergebnis stehen wir am Ende unserer Textuntersuchung und fassen nun die für die Agapenfrage gewonnenen Resultate zusammen.

Schlussresultat. Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir folgende Punkte feststellen:

1. Im Jahre 56 treffen wir zu Korinth unter den Gläubigen eine Versammlung zum gemeinsamen Mahle der ganzen Gemeinde. Die Reichen bringen Speise und Trank ins Versammlungslokal und Reiche und Arme essen miteinander zum Zeichen der Zusammengehörigkeit und Liebe.
2. Der Name dieses Gemeindemahles ist nicht Agape, sondern κυριακὸν δεῖπνον, Herrenmahl oder Sonntagsmahl. Warum das Mahl so genannt wurde, sagt Paulus nicht. Er berichtet nur, das Wesentliche dieses Mahles bestehe im gemeinschaftlichen Essen, so dass, wenn dieses fehlt, das Herrenmahl unmöglich wird. Der Name κυριακὸν legt uns ein sonntägliches Mahl nahe; mit dieser Annahme stimmen auch die griechischen Exegeten überein. So wird der Tag des Gemeindemahles auf den Sonntag verlegt. Auch die Zeit des Mahles wird näher angegeben. Das Herrenmahl wurde gegen Abend gehalten und war nach damaligem Gebrauch die eigentliche Tagesmahlzeit.
3. Dass eine Eucharistiefeier mit diesem Mahle verbunden gewesen wäre, sagt der Text nicht; er schliesst sie vielmehr vollständig aus. Nichtsdestoweniger ist die hl. Eucharistiefeier den Korinthern wohlbekannt und Paulus erinnert auch an die bei dieser Feier zu Korinth vorgekommenen Missbräuche. Wann diese stattfand und was dabei vorkam, erfahren wir nicht direkt. Wir haben somit in Korinth neben der hl. Eucharistie und unabhängig von ihr eine sonntägliche Mahlzeit, welche die Reichen den Armen — nach den gottesdienstlichen Feierlichkeiten des Morgens — gegen Abend bereiteten. Wie es bei dieser

Mahlzeit selbst zuging, mit was man sich ausser dem materiellen Essen und Trinken beschäftigte, werden wir aus der Untersuchung des zweiten Textes im Korintherbriefe ersehen.

II. KAPITEL.

Erster Korintherbrief.

Kapitel XII—XIV.

Text. Bevor Paulus im 11. Kapitel des Korintherbriefes über das Herrenmahl zu sprechen begann, schrieb er[1]: „*οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε.*“ Den ersten Grund führt Paulus auf die *σχίσματα* zurück: „*πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν.*“ Im 12. Kapitel führt nun Paulus, wie wir oben nachgewiesen haben, den zweiten Grund an, warum die Korinther bei ihren Versammlungen nicht besser, sondern schlimmer wurden:

XII. 1. *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.*	Ueber die Geistesgaben sodann will ich euch, Brüder, nicht in Unkenntnis lassen.
2. *Οἴδατε ὅτι, ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.*	Ihr wisset, dass, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Göttern als (mit Gewalt) Getriebene hingeführt wurdet.
3. *Διὸ γνωρίζω ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*	Deshalb tue ich euch kund, dass keiner, der im Geiste Gottes sich vernehmen lässt, spricht: Verflucht sei Jesus, und keiner vermag aus sich selber zu sagen: Herr Jesu, ausser im hl. Geiste.

[1]) I. Kor., 11, 17.

4. Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα·

Verschiedenheiten sind ja unter den Charismaten, der Geist aber ist der nämliche.

5. καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος·

Verschiedenheiten sind wohl auch unter den Ministern, aber doch auch der nämliche Herr.

6. καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Verschiedenheiten sind auch unter den Geschaffenen, und doch ist's der nämliche Gott, der alles in allem schafft.

7. Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.

Einem jeden aber ist die Offenbarung des Geistes zum Vorteil gegeben.

Von V. 8 bis Kap. 13 folgt die Aufzählung der verschiedenen Gnadengaben im allgemeinen, die jedoch trotz ihrer Verschiedenheit von einem und demselben Geiste kommen und zum gemeinsamen Nutzen gegeben sind wie die Glieder an einem Leibe. Das 13. Kapitel bildet den einzig dastehenden Lobpreis der Liebe. Mit dem 14. Kapitel beginnt Paulus über die Gnadengaben im einzelnen zu handeln, besonders dass man sich mehr um die Prophetengabe, als um die Sprachengabe bemühen sollte, dies aus dem einfachen Grunde, weil der, welcher die Prophetengabe gebraucht, die Gemeinde Gottes, während der Sprachenkundige nur sich selbst erbaut, da die anderen ihn nicht verstehen. Paulus fährt weiter:

XIV. 13. Διὸ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω, ἵνα διερμηνεύῃ.

Daher soll der Glossolalist beten, dass er (das, was er spricht) verständlich machen kann.

14. Ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν.

Wenn ich nämlich mit der Zunge bete, so betet das Pneuma in mir, mein Geist aber ist unfruchtbar.

15. Τί οὖν ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ· ψαλῶ τῷ

Wie verhält sich somit die Sache? Bete ich im Pneuma, so muss ich auch im Geiste

πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοί.

beten; singe ich im Pneuma, so muss ich auch im Pneuma singen.

16. *Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ; ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν·*

Wie würde sonst, wenn du im Pneuma dankest, der den Platz des Idioten Innehabende das Amen zu deiner Danksagung sprechen?

Von V. 18—22 spricht Paulus Gott seinen Dank aus, dass er alle Sprachen der Korinther könne, er wolle aber in der Versammlung lieber nur fünf Worte zur Erbauung sagen, als zehntausend Worte.

22. *Ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις· ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν.*

Daher sind die Glossolalien nicht zum Wahrzeichen für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen; die Prophetengabe aber nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen.

23. *Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;*

Gesetzt nun, es käme die ganze Versammlung zur Gemeinde und *alle* würden in Glossolalien sprechen, Idioten aber und Ungläubige kämen hinein, würden sie nicht sagen, dass ihr verrückt seiet?

24. *ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων,*

Gesetzt aber, es würden alle prophezeien, es käme aber irgend ein Ungläubiger oder Idiot hinein, so würde er von allen überführt und von allen gerichtet werden.

25. *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυ-*

Die Geheimnisse seines Herzens würden offenkundig und so würde er niederfallen auf

νήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν.

sein Angesicht, Gott anbeten, verkündigend, dass wahrhaftig Gott bei euch sei.

26. Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει· πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.

Wie verhält sich somit die Sache, Brüder? Wenn ihr zusammenkommet, so hat der eine von euch ein Loblied, der andere einen Lehrvortrag, der dritte eine geheime Offenbarung, der vierte eine Glossolalie, der fünfte eine Auslegung: alles soll zur Erbauung dienen.

27. Εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω·

Wenn einer eine Glossolalie hält, so soll nur noch ein zweiter, höchstens noch ein dritter und zwar der Reihe nach dies tun und einer soll die Auslegung geben.

28. ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.

Wenn aber kein Ausleger wäre, so soll der Glossolalist in der Versammlung schweigen; bei sich aber und zu Gott soll er reden.

29. Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν·

Die Propheten aber sollen zwei oder drei sprechen und die anderen sollen beurteilen.

30. ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω.

Wenn aber einem andern, der sitzt, eine Offenbarung gegeben wird, so soll der erste schweigen.

31. Δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.

Ihr könnt nämlich alle nacheinander prophezeien, damit alle lernen und alle bestärkt werden,

32. *Καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται·*	und die Geister der Propheten den Propheten gehorchen;
33. *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρήνης ...*	denn Gott ist nicht ein Gott des Streites, sondern des Friedens ....

Von V. 33—39 befiehlt Paulus, dass die Frauen in der Versammlung schweigen sollen und schliesst diesen Abschnitt:

39. *Ὥστε, ἀδελφοί, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε·*	Daher, Brüder, eifert nach der Prophetengabe und verbietet die Glossolalien nicht.
40. *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* [1].	Alles aber geschehe anständig und ordnungsgemäss.

Untersuchung. Da dieser für das Wesen der alten Agapen, wie sich bald zeigen wird, grundlegende Text bis jetzt von den Agapenforschern nicht berücksichtigt wurde, so können wir uns mit der von J. Rohr zusammengestellten Kontroverse begnügen. „Man hat“, so schreibt er [2], „zweierlei Versammlungen statuiert. Sie lassen sich kurz bezeichnen als Versammlung zum Wort und Versammlung zum Mahle“. Nach kurzer Zusammenstellung und Prüfung der Gründe für diese doppelte Versammlung kommt Rohr zum Resultate [3]: „Doch ist zu bedenken, dass eine scharfe Trennung beider Versammlungen schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil die Lehrvorträge, Ermahnungen und Unterweisungen, wie sie in der einen vorkamen, die beste Vorbereitung für den Empfang des Abendmahls waren, und ganz ohne alle Ermahnungen und eventuell auch Warnungen können wir uns selbst eine Versammlung allein zum Zweck des Mahles nicht denken. . . Zu ausgedehnt wurde deshalb die Feier noch nicht. Soviel sich aus den Korintherbriefen und dem Berichte Justins ersehen lässt, bewegte sie sich noch in den allerprimitivsten Formen und beanspruchte deshalb auch nicht viel Zeit. Aehnlich verhält es

[1]) Aus den Varianten sind für unseren Zweck keine wichtigere zu verzeichnen.

[2]) Dr. J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, 29.

[3]) Ebd. 31.

sich mit den Agapen. Sie dienten ja nicht zur Sättigung. . . Auch ist es dem Apostel sichtlich darum zu tun, die Zahl der charismatischen Vorträge einzuschränken (I. Kor. 14, 27, 29) und die Dauer abzukürzen (I. Kor. 14, 30). Besonders lange mögen diejenigen, welche nicht mit Suspendierung aller natürlichen Kräfte und Anlagen erfolgten, ohnehin nicht gedauert haben. Denn was der gemeine Mann von der Galeere, Werkstätte oder Sklavenstube über die Geheimnisse und die Grundwahrheiten des Christentums zu sagen wusste, das mochte wohl bald erschöpft sein. Die Annahme einer Trennung zwischen Versammlung zum Wort und zum Mahle ist also nicht einwandfrei. . . Demnach [1]) kann man sich etwa folgendes Bild vom Gottesdienst in Korinth machen. Er wurde wohl eröffnet durch ein Gebet, das sich schwerlich an eine bestimmte Formel hielt, sondern von jedem gesprochen werden konnte, wie es ihm der Geist Gottes eingab. Daran mag sich der didaktische Teil geschlossen haben mit dem *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως*, den Unterweisungen über das praktische Verhalten, Prophetie und Glossolalie. Doch steht es nicht ausser Zweifel, ob die Aufzählung I. Kor. 14, 26 sich genau an die Reihenfolge der Gottesdienstordnung hält. Man wird wohl lieber umstellen und die *προσευχή* an den Anfang, das Lob- und Dankgebet aber an den Schluss setzen. Der zweite Teil schliesst in sich die Agape und die eigentliche eucharistische Feier. . . Der wichtigste und gnadenreichste Teil der ganzen hl. Handlung für den Einzelnen war der Empfang der hl. Gestalten. Damit die Gefahr des unwürdigen Empfangs ausgeschlossen wurde, war oder wurde doch eine Selbstprüfung über Würdigkeit oder Unwürdigkeit angeordnet und in ihr dürfen die Anfänge der späteren bezeugten Exomologese zu erblicken sein. . Spuren liturgischer Formeln lassen sich vielleicht noch nachweisen in den aramäischen Ausdrücken I. Kor. 16, 22. Ob dieselben aber schon in so früher Zeit gesprochen wurden, im Augenblick des Herzutretens zur Abendmahlsfeier, lässt sich auf Grund der Stelle in der Didache (10, 6) allein noch nicht konstatieren. . . Das Amen schloss die Rede und war wohl zugleich die Antwort der Hörer auf dieselbe."

---

[1]) Dr. J. Rohr a. a. O. 35.

Dass diese Ausführungen Rohr's ebenfalls „nicht einwandfrei" sind, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Doch gehen wir zur Sache selbst über.

Worterklärung. Paulus schreibt: „περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν". Das verbindende δέ steht, wie wir früher (S. 126) gesehen, für das dem πρῶτον μέν in 11, 18 korrespondierende δεύτερον δέ oder ἔπειτα δέ, verknüpft somit das Folgende mit dem in 11, 17 Gesagten: οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον: Paulus kann nicht beloben, dass die Korinther bei ihren Versammlungen nicht besser, sondern schlechter werden. Dies geschieht vorerst durch die Zwistigkeiten, wodurch das Sonntagsmahl unmöglich gemacht wird, sodann durch die schlechte Anwendung der Geistesgaben. Paulus scheint somit die Geistesgaben mit der Versammlung zum Herrenmahl zu verbinden, was wir später einlässlich zu untersuchen haben. Nicht sofort wird mit dem Tadel betreffs der Unordnungen begonnen, sondern der Tadel wird mit einer allgemeinen Theorie über die Geistesgaben eingeleitet: „περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, über die Geistesgaben sodann will ich euch, Brüder, nicht in Unkenntnis lassen. Ihr wisset (οἴδατε)[1], dass, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzenbildern hingeführt wurdet, als wäret ihr auf was immer für eine Art und Weise getrieben (ὡς ἂν ἤγεσθε)[2] Deshalb tue ich euch kund, dass niemand, der im Geiste Gottes sich vernehmen lässt (λαλῶν)[3], spricht: ἀνάθεμα Ἰησοῦς: Verflucht sei Jesus, und keiner vermag aus sich selber (δύναται)[4] zu sagen:

[1]) Grimm, Lexikon[4], 119: „pfct. οἶδα ut lat. *novi* c. notione præsentis: scio, intelligo".

[2]) Ebd. 23: „ὡς ἄν, I. Kor. 12, 2 quomodocunque abducebamini, i. e. (S. 7) cæco impetu ferri, nisi malueris: a dæmoniaca vi inferri". Was wir uns unter diesem heidnischen Gebrauche vorzustellen haben, geht über die Rahmen unserer Untersuchung. Es sei schon hier bemerkt, dass wir uns bei der folgenden Untersuchung streng an unseren Zweck halten, um so das Werk nicht allzu stark zu vergrössern. Zudem herrscht über das Wesen der hier vorkommenden Charismen noch so grosse Unklarheit, dass es einer eigenen Arbeit bedarf, um auch da etwas Licht zu erhalten.

[3]) Ebd. 256: „λαλέω, propr. sonum edo (cf. nostr. lallen) vocem emitto (nostr. laut werden, sich wahrnehmen lassen)".

[4]) Ebd. 109: „δύναμαι = possum, valeo s. per vires et facultates meas s. per animi affectionem, s. per rerum conditionem et occasionem, s. per legum vel morum veniam".

Herr Jesus, ausser im hl. Geist.“ Soweit waren also die Korinther mit ihren Charismaten gekommen! Die einen stellten sich, als ob der hl. Geist durch sie spreche, und fluchten dabei dem Namen Jesus, andere dagegen brüsteten sich und sprachen gleichsam: wir brauchen keinen Geist, wir wissen aus uns selbst, was Christus und seine Geheimnisse sind. Diesen Missbräuchen gegenüber spricht Paulus: „Ein jeder, der in pneumatischem Zustand den Herrn Jesus entehrt, täuscht sich und die anderen, weil sein Zustand nicht vom hl. Geiste kommt.“ Die sich Brüstenden aber, die anfingen, die in pneumatischem Zustande sich befindenden wohl gerade wegen diesen Missbräuchen zu verachten, demütigt Paulus mit den Worten: Ihr könnet ohne den hl. Geist nicht einmal Herr Jesus aussprechen, warum daher die pneumatischen Zustände, bei denen der hl. Geist noch vielmehr notwendig ist, verachten? Dem Apostel ist es, als hörte er bereits die Korinther sich entschuldigen und sagen: Bei der Vielgestaltung der Charismaten ist es unmöglich, den hl. Geist zu erkennen! Daher die Worte: „*διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν*: Verschiedenheiten sind ja unter den Charismaten, der Geist ist aber der nämliche; Verschiedenheiten sind wohl auch (*καὶ*) unter den Ministern (*διακονιῶν*)[1]), aber doch auch (*καὶ*) der nämliche Herr; Verschiedenheiten sind auch unter dem Geschaffenen (*ἐνεργημάτων*) und doch ist's der nämliche Geist, der alles in allem schafft.“ Nachdem Paulus durch diesen herrlichen, von der hl. Dreifaltigkeit hergenommenen Beweis, zurückgehend von Geist und Sohn (*κύριος*) zum Vater (*θέος*), die Quellursache der Charismaten gezeigt, kommt er auf den Zweck der Geistesoffenbarung zu sprechen: „Einem jeden aber ist die Offenbarung des Geistes zum Vorteil (*συμφέρον*) gegeben.“ Trotz der Verschiedenheit der Charismen ist es der nämliche Geist und der nämliche Zweck. Nach Aufzählung der Verschiedenheiten (8—11) legt Paulus (von 12—31) vermittelst des Beispieles von Einheit und gegenseitiger Dienstbarkeit im menschlichen Leibe die Notwendigkeit der verschiedenen Geistesgaben dar. Da nicht alle Charismen zugleich in

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 94: „*διακονία* = de ministerio omnium, qui singularibus ingenii animique facultatibus in hunc finem a Deo instructi studio et opere christianæ causæ inter homines promovendæ consulunt, ut apostoli, prophetæ, evangelistæ, presbyteri al. I. Kor. 12, 5“.

einem Menschen sich finden, so dienen sie doch durch Zusammenwirkung der verschiedenen Träger zum Gesamtnutzen aller. Wenn auch diese Geistesgaben etwas Hohes und Erhabenes sind, das nicht verachtet werden darf, dürfen sie doch nicht des Christen Lebenszweck bilden. Daher die Mahnung in V. 31: „Eifert und strebet nach vorzüglicheren Charismen!" Diese werden im 13. Kapitel gezeigt, wo sich der ganze paulinische Geist auf den herrlichen Abschnitt über die *ἀγάπη*, die göttliche Liebe in der Menschenbrust konzentriert. Damit schliesst der allgemeine Teil über die Charismenfrage.

Mit dem 14. Kapitel beginnt Paulus nach einer erneuten Aufforderung zum Streben nach der Liebe, über die Charismen im besondern zu handeln. Die Korinther sollen sich mehr um die Prophetengabe als um die Glossolalien [1]) bestreben, weil die letzteren zum Nutzen des Einzelnen, die ersteren aber zum Vorteil der Gemeinde gegeben sind. Daher soll der Glossolalist beten, dass er das, was er spricht, auch den anderen verständlich machen kann. „Wenn ich nämlich mit der Zunge bete, so betet der Geist, d. h. das Pneuma in mir, mein Geist aber, d. h. mein Verstand ist unfruchtbar. Wie verhält sich somit die Sache (*τι οὖν ἐστίν*)? [2]) Bete ich im Pneuma, so muss ich auch im Geiste (d. h. in meinem Geiste) [3]) beten; singe ich im Pneuma, so muss ich auch in meinem Geiste singen. Wie würde sonst

---

[1]) Was hier eigentlich unter *λαλῶν γλώσσῃ* zu verstehen ist, bedürfte einer grössern Untersuchung. Ich verweise vorläufig auf die Untersuchungen Dr. Rohr's: Paulus und die Gemeinde von Korinth, 40 ff. Sein Endresultat, das ich freilich nicht unterschreiben will, lautet (S. 49): „Es ist ein vom Geiste Gottes unter Suspension der geistigen Kräfte des Menschen bewirktes, ekstatisches Reden, das den Eindruck macht, als sei die Zunge sich selbst überlassen und rede für sich. Es war ein, wenn auch schwaches Analogon zur hl Raserei altheidnischer Kulte und konnte als ein offenkundiger Beweis des Ergriffenseins von der Gottheit gelten. Daher die Vorliebe für die Glossolalie in einer Gemeinde, die in vielen Dingen noch sehr am Aeusserlichen hing und deren Hauptbestandteil Leute aus dem gewöhnlichen Volke bildeten". Vgl. auch Cornely, in I. Kor., 411 sq.

[2]) Grimm, Lexikon [4], 322: „*τί οὖν ἐστιν* = quid igitur est? quomodo igitur res se habet?".

[3]) Die beiden Future: *προσεύξομαι* haben hier stellvertretende Bedeutung des Imperativs. Nur so lässt es sich verstehen. Vgl. Blass, Grammatik [2], 213.

(ἐπεὶ ἐάν)[1], wenn du im Pneuma danksagest, der den Platz des Idioten[2]) Innehabende[3]) das Amen[4]) zu deiner Danksagung sprechen?" Paulus spielt hier offenbar auf ein konkretes, den Korinthern bekanntes Ereignis an, um damit die Verkehrtheiten der Glossolalisten besonders deutlich hervorzuheben. Worin diese bestanden, werden wir weiter unten nachweisen. Von V. 18—22 dankt Paulus Gott dem Herrn, dass er alle Sprachen der Korinther verstehe, er wolle aber lieber ohne Pneuma fünf Worte zur Erbauung der Gemeinde vorbringen, als zehntausend Worte im Pneuma. Denn im Gesetze (Is., 28, 11) stehe geschrieben: „Mit anderen Zungen und mit anderen Lippen werde ich zu diesem Volke sprechen und keiner wird auf mich hören, spricht der Herr." „Daher", fährt Paulus weiter, „sind die Glossolalien nicht zum Wahrzeichen (σημεῖον) für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, die Prophetengabe aber nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen. Gesetzt daher (ἐὰν οὖν)[5]), dass die ganze Gemeinde zur Versammlung zusammenkäme und alle in Glossolalien sprächen, Idioten aber und Ungläubige kämen hinein, würden sie nicht sagen, dass ihr verrückt seiet? Gesetzt aber (ἐὰν δέ), es würden alle prophezeien, es käme aber irgend ein Ungläubiger oder Idiot hinein, so würde er von allen (seines Irrtums) überführt und von allen gerichtet werden, die Geheimnisse seines Herzens würden offenkundig und so würde er niederfallend auf sein Angesicht Gott anbeten, verkündigend, dass

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 159: „e frequentissima breviloquentia inter ἐπεί et enuntiatum ab eo pendens cogitando inserendum est: *si secus est* vel *esset* vel simile aliquid, ita quidem, ut particula, etsi significatum *cum* retineat, tamen *alioquin* vel *nam* et germanice sonst reddenda sit".

[2]) Ebd. 207: „ἰδιώτης, pr. homo privatus, opp. magistratibus, principibus, regibus; sed sunt etiam multæ aliæ nominis notiones quarum e suo quæque antitheto intelligitur . . . in N. T. indoctus, illiteratus opp. doctis, eruditis". Hier wird offenbar ἰδιώτης dem das Pneuma Besitzenden gegenübergesetzt, ist folglich in diesem Sinne zu verstehen.

[3]) Ebd. 27: „ἀναπληροῦν τὸν τόπον τινός expleo locum alicuius".

[4]) Ebd. 21: „ἀμήν in fine enuntiati: ita est, ita fiat, ratum sit".

[5]) Ebd. 323: „ἐὰν οὖν *si igitur umquam*, s. potius: *ergo si umquam* (nam in hac formula οὖν, etsi in protasi collocatur, magis tamen ad apodosin pertineat, quippe quæ docet, quid ex antecedentibus necessario sequatur, si conjunctionem ἐάν posita aliquando locum habitura sit)".

wahrhaftig Gott bei euch sei.“ Da sich der Bedingungssatz nicht auf das Eintreten der Heiden und Idioten, sondern auf die gemeinschaftliche, von der ganzen Gemeinde ausgeübten Glossolalien- und Prophetengabe bezieht, so sehen wir, dass den Heiden wie Idioten der Zutritt zu diesen Versammlungen nicht absolut verboten war, zumal Paulus kurz zuvor (V. 22) gesagt, dass die Glossolalien für die Heiden gegeben seien, was er doch schwerlich hätte sagen können, wenn den Heiden der Zutritt zu dieser Versammlung, in der die Glossolalie am häufigsten geübt wurde, untersagt geblieben wäre. War nun den Heiden und Idioten der Zutritt zu dieser Versammlung nicht verboten, so war ihnen doch die Teilnahme am Mahle — um dieses handelt es sich hier, wie wir bald sehen werden — nicht gestattet. Dies geht schon aus dem immer und immer wiederholten Ausdruck „die Gemeinde“ hervor, die als solche, also unter ihren eigentlichen Mitgliedern das Mahl genoss. Zudem wäre gewiss Paulus auch auf die Heiden zu sprechen gekommen, wenn sie beim Mahle als Teilnehmer sich eingefunden hätten, da die Korinther doch sicher ihre Unordnungen mit den teilnehmenden Heiden entschuldigt hätten. Die Heiden sassen daher beim Mahle nicht zu Tische, sondern waren, was freilich, wie es aus dem Satze des Paulus hervorgeht, nicht oft vorkam, als stille Zuschauer geduldet, damit sie durch die wunderbaren Taten der Pneumatiker überwältigt, sich leichter zum Glauben bekehrten.

Wie nun Paulus das unverständige Benehmen der Korinther gezeigt und theoretisch über die Geistesgaben gehandelt, beginnt er zur Abstellung der Unordnungen die praktischen Vorschläge und Befehle. Er leitet dies ein mit den Worten: „*τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί*; Wie verhält sich somit die Sache, Brüder? Wenn ihr zusammenkommet, so hat der eine von euch (nämlich von den Pneumatikern) ein Loblied, der andere einen Lehrvortrag [1]), der

---

[1]) Vgl. Cornely, in I. Kor., 438: „per se patet, eum non esse verborum sensum, ut singuli omnibus istis donis ornati sint, nec etiam ut omnes fideles nullo excepto unum ex istis donis possideant, sed pronomen *ἕκαστος* ad solos pneumaticos restringendum videtur, et continua repetitio prædicati *ἔχει* distributionem sufficienter indicat: sensus igitur est: inter pneumaticos unus quidem habet psalmum, alter doctrinam“. . .

dritte eine geheime Offenbarung (ἀποκάλυψιν), der vierte eine Glossolalie, der fünfte eine Auslegung; alles soll zur Auferbauung dienen", d. h. es ist recht, dass ihr diese Geistesgaben offenbaret, doch muss alles zur gegenseitigen Erbauung nützlich sein, damit sich nicht erfülle, was Paulus in der Einleitung (11, 17) gesagt: „οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε".

Paulus beginnt die Vorschriften. „Wenn einer eine Glossolalie hält, so soll nur ein zweiter, oder höchstens noch ein dritter folgen und zwar der Reihe nach (ἀνὰ μέρος)[1]) und einer soll die Auslegung geben. Wenn aber kein Ausleger anwesend wäre, so soll der Glossolalist in der Versammlung schweigen, bei sich selber aber und zu Gott soll er reden." Der letzte Befehl ist selbstverständlich im Gegensatz zur Versammlung zu verstehen, also wenn der Glossolalist allein ist. Wenn nämlich Paulus will, dass in der Versammlung die Geistesgaben zur Erbauung aller geübt werden, so will er auch die Aufmerksamkeit aller haben und kann daher dem λαλείτω nicht den Sinn geben, dass der betreffende sich nun in der Versammlung von den anderen trennen und für sich allein beten soll. Die Glossolalisten kennen nun ihr Verhalten. Paulus wendet sich an die Propheten: „Propheten aber sollen zwei oder drei sprechen und die anderen sollen (das Gesagte) beurteilen. Wenn aber einem anderen, der sitzt, eine Offenbarung gegeben wird, so soll der erste schweigen. Ihr könnet nämlich alle nacheinander prophezeien, damit alle lernen und alle bestärkt werden und die Geister der Propheten den Propheten gehorchen. Denn Gott ist nicht ein Gott des Streites, sondern des Friedens". Man sass somit in der Versammlung, nur der sprechende Prophet erhob sich, um seine Worte an die Versammelten zu richten. Von V. 33—39 befiehlt Paulus den Frauen, in den Versammlungen zu schweigen und schliesst seinen Abschnitt mit den die Kapitel 12—14 zusammenfassenden Worten: „Daher, Brüder, eifert nach der Prophetengabe und verbietet die Glossolalien nicht. Alles aber geschehe anständig und ordnungsgemäss." So die Worterklärung.

Die Sacherklärung mögen die Worte des grossen Chrysostomus einleiten, die er an den Anfang seines Kommentars zu

[1]) Grimm, Lexikon⁴, 23: „ἀνὰ μέρος per partes, unam singuli partem, alternis, deinceps (der Reihe nach, einzeln)".

unserem Texte gestellt hat[1]). „Die ganze Stelle ist *sehr dunkel;* diese Dunkelheit rührt aber her von unserer Unkenntnis desjenigen, was damals stattfand, jetzt aber nicht mehr geschieht." Der Geschichtsforscher kann daher nur äusserst schwierig und mit grosser Vorsicht in die damaligen Zustände eindringen, um irgendwie darüber Licht zu erhalten. Da nämlich in die spätere Geschichte keine Kenntnisse über diese Ereignisse zu Korinth gekommen sind, so kann nur der Text Aufklärung bieten. *Untersuchen wir daher den Text auf die Frage:* Wann hat diese Versammlung stattgefunden, ist es eine spezielle Zusammenkunft gewesen zur Manifestation der Charismen oder ist diese Manifestation mit einem anderen Zusammenkommen verknüpft gewesen? Wir beantworten die Frage mit folgender These: ***Die Versammlung zur Charismen-Manifestation hat sich an die Abend-Versammlung zum κυριακὸν δεῖπνον angeknüpft und ist daher mit dieser Versammlung identisch.***

Den ersten Beweis dafür liefert die paulinische Textverknüpfung. Bevor Paulus, wie wir oben gesehen, von dem κυριακὸν δεῖπνον spricht, schreibt er den Satz (11, 17): „οὐκ ἐπαινῶ, ich belobe nicht, dass ihr nicht zum Besseren, sondern zum Schlimmeren zusammenkommet, denn: πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν". Die Korinther wurden statt besser schlimmer bei ihrer Zusammenkunft. Warum? Vorerst (πρῶτον μέν), weil bei ihrer Zusammenkunft σχίσματα entstanden, die sich beim Brudermahl geoffenbart. Den zweiten Grund, der ja dem πρῶτον μέν folgen muss, bringt Paulus, wie wir oben nachgewiesen und wie die beiden neuern Exegeten Cornely und Heinrici ebenfalls gestehen, mit dem Anfang des 12. Kapitels: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν. Die Unordnungen und die teilweise Geringschätzung bei Manifestation der Geistesgaben bildeten den zweiten Grund, warum die Korinther bei ihrem Zusammenkommen zur Versammlung statt besser, schlechter wurden. Paulus verknüpft die Offenbarung der Charismen mit dem Brudermahl und scheint — ein sicherer Beweis kann freilich hieraus nicht gezogen werden — beides, Bruder-

[1]) Joh. Chrysost., in I. ad Kor., Hom. XXIX, n. 1 (ed. Migne, Patr. gr. LXI, col. 239).

mahl und Charismenoffenbarung miteinander zu verbinden zu einer einzigen Versammlung.

Der zweite Grund, der unseren Satz zur Sicherheit erhebt, liegt in einem analogen Faktum in der Christengemeinde zu Ephesus. Hier verbindet Paulus, wie wir später eingehend beweisen werden, die Offenbarung der Charismen mit dem Weintrinken, indem er die Charismen gerade als Gegenmittel des Zuvieltrinkens hervorhebt. Da Paulus dem Prinzip der Einheit folgend überall die gleichen Gebräuche eingeführt, wie er ja selbst sagt: „*ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων*, wie in allen Gemeinden der Heiligen[1])“, so dürfen wir mit vollem Rechte von dem Vorgang zu Ephesus auf Korinth zurückschliessen und hier das gleiche Faktum statuieren: die Offenbarung der Geistesgaben war mit der Mahlzeit verbunden. So erklären sich die Missbräuche zu Korinth einfach und leicht, was uns zum dritten Beweis führt.

Paulus hat in der Einleitung zu diesem Abschnitt auf einen zu Korinth vorgekommenen Missbrauch aufmerksam gemacht mit den Worten: „Deswegen tue ich euch kund, dass niemand im Geiste Gottes als Glossolalist (*λαλῶν*) spricht: Verflucht sei Jesus!“ Es war somit in Korinth vorgekommen, dass man sich als Glossolalist gestellt und so Jesus verflucht hatte. Zur Erklärung dieses Ereignisses falsche Propheten oder Häretiker in den Text hineinzuführen[2]), geht aus dem einfachen Grund nicht an, weil Paulus die Korintherzustände speziell vor Augen hat, was die Worte: *ἀδελφοί, ὑμᾶς, οἴδατε* klar beweisen. Nehmen wir nun die Charismenoffenbarung als mit der Mahlzeit verbunden an, so erklärt sich die Sache leicht. Paulus hatte beim

---

[1]) I. Kor., 14, 33. Diese Worte beziehen sich auf die Anordnung, dass die Frauen in den Versammlungen schweigen sollen. Vgl. die Kontroverse und den Beweis für diese Auslegung bei Cornely in I. Kor, 443.

[2]) Cornely, in I. Kor., 361: „S. Joannes in sua epistola Cerinthianos et Docetas præ oculis habuit, qui filii Dei vera incarnatione negata Jesu divinitatem abjudicarunt; utrum Paulus jam similes hæreticos Corinthi impugnaverit, id quod unus alterve modernus interpres suspicatur (God.), an Judæos respexerit. . . . (Cai. Est. Mai. ect.), an demum, id quod plerique antiquiores admittere videntur, non hæreticos qui jam exstiterunt, sed quos exsurgere posse supponit, præ oculis habuerit, non plane liquet; tertia tamen sententia nobis magis probatur!“.

κυριακὸν δεῖπνον (11, 21) gesagt: „*ὃς δὲ μεθύει*, der andere ist trunken.“ In der Trunkenheit konnte der eine und andere sich leicht verleiten lassen als Glossolalist aufzustehen und Jesu zu fluchen; was sich psychologisch leicht erklären dürfte. Die echten Glossolalisten hatten in ihrem pneumatischen Zustand Jesus gelobt. Der Trunkene fühlt sich in seinem Nachahmungstriebe in einem ähnlichen Zustande und, was doch bei Trunkenen nicht aussergewöhnlich ist, wurde durch die Eintracht der anderen gereizt, sich zum Widerspruch zu erheben und Jesu zu fluchen. Einige von den Korinthern, vielleicht die Trunkenbolde im nüchtern Zustande, wollten, um sich zu entschuldigen, ihr Laster ebenfalls als Geistesgabe und Glossolalie anerkannt wissen, weshalb Paulus das negative Kriterium hinstellt: Niemand, der als Glossolalist im Geiste Gottes redet, spricht: Verflucht sei Jesus [1]. Ebenso erklärt sich nun, warum die Armen, die doch von den Mahlzeiten der Reichen nichts erhielten und daher hungerten und beschämt wurden, nicht weggingen, sondern der Versammlung trotz der Beschämung beiwohnten bis ans Ende; sie hätten sich doch durch Weggang der Schande leicht entziehen können; sie sind eben geblieben, weil mit dem Mahle der volle Zweck der Versammlung noch nicht erfüllt war. Durch die Charismenoffenbarung erhielten sie ja, wenn nicht leibliche, so doch geistige Nahrung, wodurch ihr Glaube gestärkt, ihre Liebe und Treue zu Jesus gemehrt wurde. Die Charismen-Manifestation war daher mit dem Sonntagsmahl verknüpft und bildete den zweiten Teil desselben.

Eine zweite Schwierigkeit bietet *die Bestimmung von εὐλογεῖν und εὐχαριστία* (14, 16). Paulus gebraucht vorerst *εὐλογεῖν*

---

[1] Dass die Glossolalisten mit den Trunkenen irgendwelche Aehnlichkeit haben mussten, beweist das Faktum am Pfingstfest zu Jerusalem. Wie hätten sonst die Spötter auf den Gedanken kommen können, dass die in verschiedenen Sprachen redenden Apostel und Jünger (*λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, Apg., 2, 4) trunken seien (*ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν*), wenn nicht irgend eine Aehnlichkeit zwischen beiden Zuständen vorhanden gewesen? Dass dieser Vorwurf nicht nur einzeln, sondern ziemlich allgemein gewesen ist, geht besonders daraus hervor, dass Petrus seine erste uns erhaltene, öffentliche Predigt mit der Widerlegung dieses Vorwurfes beginnt (2, 15): „diese sind nicht, wie ihr glaubet, trunken, ist doch erst die dritte Tagesstunde (9 Uhr morgens)“.

im Sinne von weihen, konsekrieren. So schreibt er (10, 16): „τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; den Kelch, den wir weihen (konsekrieren), ist er nicht die Teilnahme an dem Blut des Christus?" Dass Paulus aber an unserer Stelle unter ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι nicht die hl. Eucharistie versteht, liegt ausser Zweifel, da er jedem Glossolalisten die Fähigkeit des εὐλογεῖν einräumt, und im ganzen Kontext nirgends auch nur die leiseste Andeutung an das hl. Sakrament vorhanden ist. Die zweite Bedeutung von εὐλογεῖν ist: Gottes Glück, Segen über etwas herabflehen und zwar vorerst über Personen. So schreibt Paulus im 4. Kapitel, 12. Vers unseres Briefes: „λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, Verfluchtgewordene segnen wir, d. h. wir flehen Gottes Segen auf die uns Fluchenden [1]). Im Römerbrief (16, 18) warnt der Apostel vor den Streitsüchtigen, die „διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων, mit gleissnerischer Rede und Segenswunsch die Herzen der Unschuldigen verführen." Sodann gebraucht Paulus εὐλογεῖν für Sachen, besonders für das vor dem Speise- und Trankgeniessen zu sprechende Gebet. So im 10 Kapitel, 30. Vers unseres Briefes: „εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; wenn ich mit Dank geniesse, warum soll ich mich lästern lassen über das, wofür ich Dank sage?" An anderer Stelle (ad Rom., 14, 6): „καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ, wer isst, der isst um des Herrn willen, denn er dankt Gott." Ebenso ermahnt er seinen Schüler Timotheus (I. Tim., 4, 4) vor den Apostaten, die befehlen, sich der Speisen zu enthalten, welche Gott zum Geniessen mit Danksagung (μετὰ εὐχαριστίας) den Gläubigen gegeben und den die Wahrheit Erkennenden. Denn alles Erschaffene ist gut und nichts ist verachtenswert, was mit Danksagung (μετὰ εὐχαριστίας) genossen wird. Es wird nämlich geheiliget durch das Wort Gottes und durch Gebet" [2]). Paulus ver-

[1]) Vgl. auch ad Hebr., 7, 1. 6; 11, 20; ad Rom., 12, 14; Mt., 5, 14; Luc, 6, 28; I. Petr., 3, 9 u. s. w.

[2]) Wieland, Mensa und Confessio, München 1906, 10, versteht zwar diesen Text anders. Er schreibt über die Feier des Abendmahles in Jerusalem: „Die ganze Feier fand ihren Abschluss und Höhepunkt in der κλάσις τοῦ ἄρτου und den gemeinsamen προσευχαί. Die κλάσις τοῦ ἄρτου müssen wir uns im Anschluss an die κοινωνία als deren Kulminationspunkt

steht daher unter *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστία* einen Segenswunsch, der von Gott herabgefleht wird auf Personen und Sachen. Obwohl an unserer Stelle unter *εὐλογεῖν* einen Segenswunsch für Personen zu verstehen kaum einem Widerspruch begegnen könnte, so scheint aus dem Texte doch eher *εὐλογεῖν* im Sinne von Tischgebet, Segenswunsch über Speise und Trank hervorzugehen. Denn Paulus scheint, wie wir oben sahen, auf ein konkretes, den Korinthern bekanntes Faktum anzuspielen, bei dem den Idioten die Pflicht zustand, auf die vom Pneumatiker gesprochene Danksagung mit *ἀμήν* zu antworten. Würde man hier unter *εὐλογεῖν* eine einfache adprecatio fausta verstehen, so könnte man nicht leicht begreifen, wie Paulus von einer Pflicht, das *ἀμήν* zu sprechen, reden könnte. Verstehen wir aber das *εὐλογεῖν* von Danksagung über die Speisen, so versteht sich das *ἀμήν* von Seite der Idioten, d. h. der Nichtpneumatiker leicht, da Paulus immer und immer betont, dass die Speisen mit Danksagung (*εὐχαριστία*) genossen werden sollen. Die gleiche Zeremonie berichtet auch die Mischnah. Nachdem sie von der Pflicht der Segenssprüche (Dankgebete) über die Speise gesprochen, befiehlt sie[1]: „Man antwortet „Amen“ nach dem Segen, den ein Israelit spricht (d. h. wenn man auch nur den Schluss gehört hatte), aber man antwortet nicht „Amen“ nach dem von einem Samaritaner gesprochenen Segen bis man den ganzen Segen gehört hat.“ Wir haben somit ein Tischgebet, das von einem

---

denken. Den Beweis hiefür liefert, abgesehen vom Verlauf des ersten Abendmahles, I. Tim. IV. 4—6, wo der Apostel mit Rücksicht auf die jüdischen Bedenken hinsichtlich der Speisen erklärt, dass keine Speise unrein sei, wenn sie *μετ' εὐχαριστίας* genossen werde, denn sie wird geheiligt *διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. Damit ist gesagt, dass die Speisen durch Gottes Wort und die Gebetszusammenkunft bei der Eucharistiefeier heilig wurden und dass die *εὐχαριστία* das heiligende Moment der Feier ist.“ Wie Wieland hier auf den Gedanken verfallen, *εὐχαριστία* mit hl. Eucharistie zu geben, ist ganz unbegreiflich, es sei denn, dass er von seiner vorgefassten Abendmahlstheorie getäuscht, hier glaubte, den besten Stützpunkt seiner Ansicht zu finden. Wie schwach dieser Stützpunkt steht, bedarf doch keines Nachweises!!

[1]) Berachot, VIII, 8 (Mischnajot, I, 14): „Bei dem Segen eines Samaritaners musste man den ganzen Segen gehört haben, um Amen zu sprechen, weil vielleicht ihr Segen dem Berge Garisim galt und man dann das Amen nicht sprechen durfte.“

Glossolalisten gesprochen wurde, auf welches die anderen Tischgenossen mit Amen antworteten. Im Verlaufe unserer Abhandlung werden wir auf diese Tischgebete noch genauer zu sprechen kommen.

Eine dritte Schwierigkeit liegt in dem von Paulus *den Frauen auferlegten Stillschweigen während des Mahles,* da es ja kaum anzunehmen ist, dass das weibliche Geschlecht während der Mahlzeit zum Silentium verurteilt gewesen war. Wenn wir jedoch näher zusehen, so verbietet Paulus nicht jedes Reden, sondern nur das öffentliche Auftreten vor der ganzen Versammlung, wie er ausdrücklich mit der an das weibliche Geschlecht gestellten Frage erklärt (14, 36): „ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν; oder ging denn von euch das Wort Gottes aus, oder ist es zu euch allein gekommen?“ Paulus stellt die Objektion in folgendem Sinne: Ist denn von euch Weibern das Wort Gottes ausgegangen, oder zu euch allein gekommen, dass ihr in den Versammlungen die anderen unterrichten, also öffentlich auftreten wollet. Wir sehen, Paulus verbietet nicht das Reden beim Mahle, sondern nur *das öffentliche Auftreten* von Seite des weiblichen Geschlechtes. Damit steht auch nicht in Widerspruch, dass Paulus (11, 5) gesagt hatte: „πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς: jedes Weib, das bei entschleiertem Haupte betet oder prophezeit, entehrt ihr Haupt.“ Hier scheint Paulus das Beten und Prophezeien zu gestatten, während er an unserer Stelle jedes öffentliche Auftreten der Weiber in den Versammlungen verbietet. Es ist dies jedoch nur ein scheinbarer Widerspruch, der sich trotz der verschiedensten Lösungsversuche[1])

[1]) Vgl. die verschiedenen Ansichten bei Cornely, in I. Kor., 444 sq. Er selbst löst die Sache auf folgende Weise: „At difficultas disparet, si attenditur, priore in loco omnes illos orare aut prophetare dici, qui cœtibus sacris, in quibus glossolali linguis loquuntur aut prophetæ fideles exhortantur, intersunt dictoque Amen verba precantium aut exhortantium approbant suaque faciunt (v. 16)“. Die Schwierigkeit verschwindet leider nicht, da zu beweisen wäre, dass hier von einer Versammlung die Rede ist, was aber weder Text noch Kontext berichtet. Das Amen vom 14. Kapitel ins 11. hinüberzunehmen, ist dann doch ein etwas grosser Sprung. Pfleiderer, die Entstehung des Christentums, München 1905, 178, hat sich die Sache freilich leicht gemacht. Er schreibt: „. . . und was die Frauen betrifft, so

bei genauerer Textwürdigung von selbst löst. Paulus redet im 11. Kapitel, Vers 1—16, vom Beten und Prophezeien im allgemeinen, ohne Rücksicht auf irgendwelche Versammlung. Eine Versammlung ist in diesen Versen weder mit einem Worte, noch mit einer Anspielung erwähnt. Daher verbietet denn auch Paulus hier das Prophezeien der Frauen nicht, was ja auch nicht in seiner Macht gestanden hätte, da der hl. Geist, der auch den Frauen die pneumatischen Gaben verliehen hatte, auch da seine Zwecke verfolgte, und dessen göttlichem Willen Paulus unmöglich widerstehen konnte; Paulus mahnt nur, das weibliche Geschlecht soll sich der Geistesgaben mit verschleiertem Haupte bedienen und dies wegen der Engel: „διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους, deshalb soll die Frau verschleiert sein (ἐξουσίαν)[1] um das Haupt, wegen der Engel (11, 10)." Vom Orte, wo die Frauen diese Gaben offenbaren sollten, sagt Paulus hier nichts, während er an unserer Stelle (14, 34) den Frauen verbietet (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις), in den Versammlungen der Gemeinde öffentlich aufzutreten, was ganz mit der Praxis des Urchristentums im Einklange steht. So schreibt Paulus an Timotheus (I. Tim., 2, 12): „διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, zu lehren gestatte ich den Weibern nicht." Das einfache, kategorische ἐπιτρέπω weist auf eine überall durchgeführte Einrichtung des Paulus hin. Dass diese Idee aber nicht nur paulinischen, sondern allgemein apostolischen Ursprunges war, beweist die Apokalypse des hl. Johannes. Hier wird dem Bischof (τῷ ἀγγέλῳ) der Gemeinde von Thyatire der Vorwurf gemacht (2, 20): „Ich habe gegen dich, dass du dem Weibe Jezabel,

mögen sie, wenn sie in der Versammlung betend oder weissagend auftreten, wenigstens den Schleier als Zeichen der Sittsamkeit tragen; das öffentliche Reden der Frauen, so ungewöhnlich in der damaligen griechischen Welt es war, hat hernach Paulus nicht verboten; die gegenteilig lautende Stelle I. Kor. 14, 34 f. ist wahrscheinlich von einem Späteren eingeschoben". Da nun keine einzige Handschrift einen solchen Einschub aufweist, so könnte Pfleiderer auch einfachhin sagen, die frühere Stelle ist eingeschoben, während 14, 34 als echt bezeichnet werden muss.

[1]) Die Erklärung des schwierigen ἐξουσίαν bietet Grimm, Lexikon[4], 157: „ἐξουσίαν, I. Kor. 11, 10 = signum dominii virilis in uxorem, i. e. velum, quo mulierem se obvolvere decet (ut βασιλεία de regii imperii signo, i. e. de diademate ap. Diod. 1, 47)".

das sich eine Prophetin nennt (προφῆτιν), gestattet, sowohl zu lehren, als auch meine Diener zum Huren und zum Essen des Götzenfleisches zu verführen.“ Diese allgemeine apostolische Einrichtung hat sich auch auf die nachapostolische Zeit vererbt. So berichtet Tertullian[1]: „Petulantiæ autem mulier, quæ usurpavit docere, utique non etiam tinguendi (taufen) jus sibi pariet, nisi si quæ nova bestia evenerit similis pristinæ, ut, quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat. Quodsi quæ Pauli perperam scripta sunt, exemplum Theclæ ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videretur, ut is docendi et tinguendi daret feminæ potestatem, qui ne discere quidem constanter mulieri permisit: Taceant, inquit, et domi maritos suos consulant.“ Da es sich also immer um öffentliches Auftreten handelt, so fällt auch die letzte Schwierigkeit und unser Satz bleibt aufrecht: Die Offenbarung der Charismen war mit dem κυριακὸν δεῖπνον verbunden und bildete, wie aus dem später zu behandelnden Faktum zu Ephesus hervorgeht, den zweiten Teil des Mahles: das den Griechen unter dem Namen Symposion bekannte Trinkgelage. Fassen wir nun am Schlusse unserer Untersuchung über die Agapen zu Korinth die Resultate aus den beiden behandelten Texten des Korintherbriefes zusammen und versuchen wir vorerst das von Paulus gehegte Ideal des κυριακὸν δεῖπνον zu rekonstruieren, um sodann die zu Korinth herrschenden Missbräuche besser zu erkennen.

Resultate. Das von Paulus gehegte Ideal des κυριακὸν δεῖπνον oder des Sonntagsmahles gestaltet sich folgendermassen: An den Sonntagen gegen Abend wurde zu Korinth eine allgemeine Mahlzeit veranstaltet, wozu die Reichen Speise und Trank mitbrachten, um mit den Armen und Notleidenden gemeinschaftlich zu essen. Kein Unterschied sollte herrschen zwischen Reich und Arm, denn alle sollten von den gleichen Speisen essen und vom gleichen Weine trinken. Auch die Pneumatiker, von Gott mit übernatürlichen Geistesgaben ausgestattet, nahmen am Mahle teil.

---

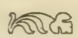
[1]) Tertull., de baptismo, 17 (ed. Oehler I, 636).

Ein solcher Pneumatiker eröffnete und schloss das Mahl mit einem, vom hl. Pneuma eingegebenen Tischgebet. Nachdem gegessen war, begann der zweite Teil des Mahles, das sogenannte Symposion, bei welchem zur allgemeinen Erbauung die Pneumatiker ihre Geistesgaben offenbarten. Der eine erbaute die Versammlung mit einem Liede, der andere mit einem Lehrvortrage, der dritte mit einer geheimen Offenbarung, der vierte mit einer Glossolalie, während ein fünfter die Auslegung derselben besorgte. Damit die Versammlung nicht zu lange ausgedehnt werde, will Paulus, dass nur zwei, höchstens drei Glossolalisten auftreten und zwar einer nach dem andern, und einer soll die Auslegung besorgen. Ist kein Ausleger da, so sollen die Glossolalisten schweigen, da ja die Versammlung sich nicht erbauen und belehren kann an Reden und Vorträgen, welche sie nicht versteht. Die Propheten sollen zwei oder drei sprechen, die anderen sollen ihre Vorträge beurteilen, damit alles zum gemeinsamen Nutzen diene. Wurde, wie es auch vorkam, einem gerade nicht sprechenden Propheten eine Offenbarung zu teil, so sollte der Sprechende schweigen und diesen seine plötzlich erhaltene Offenbarung kund tun lassen. Während alle übrigen sitzen, soll der Vortragende sich erheben und stehend seinen Vortrag beginnen, damit er leicht von allen beobachtet und gehört werde. Das weibliche Geschlecht aber soll, wie in allen Versammlungen, so auch in dieser nicht öffentlich auftreten, selbst wenn die Frauen etwas nicht verstehen, sollen sie nicht in der Versammlung, sondern zu Hause fragen. Den Heiden scheint der Zutritt zu dieser Versammlung nicht völlig untersagt gewesen zu sein. Trotzdem konnten sie am Mahle selbst nicht teilnehmen, sondern nur als stille Zuschauer sich an der Wunderkraft des Christentums erbauen. So gestaltet sich das Ideal, das Paulus vom Sonntagsmahl gehabt, und wären die Korinther diesem Ideal gefolgt, dann wäre alles anständig und ordnungsgemäss gegangen. Alle hätten sich bei den Versammlungen erbaut und wären dadurch besser geworden. Dem war leider nicht so. Der Streitgeist der Korinther hatte sich auch in diese Versammlung hineingedrängt und hatte solche Unordnungen gestiftet, dass die Korinther bei ihrer Versammlung statt besser, schlechter wurden und es besser gewesen

wäre, das Sonntagsmahl gar nicht zu halten, statt mit solchen Missbräuchen die Kirche Gottes zu ärgern.

Vorerst fing man die Mahlzeit nicht miteinander an. Die einen kamen früher als die andern und begannen gleich zu essen. In egoistischer Parteilichkeit wurden die Armen vom Mahle ausgeschlossen und so erhielten die später Kommenden nichts mehr und die Armen mussten beim Schmausen der Reichen ihre Armut doppelt fühlen. Daher kam es dann, dass die einen Hunger litten und die andern trunken waren, was sich besonders beim zweiten Teil der Mahlzeit deutlich zeigte, wo die Pneumatiker aufzutreten hatten. Hier kam es vor, dass trunkene Korinther als Glossolalisten auftraten, ihre Flüche auf Jesus schleuderten und dabei behaupteten, nicht der Wein, sondern das Pneuma spreche aus ihnen. Aber auch unter den echten Pneumatikern war Streit entstanden. Es hatte sich eine eigentliche Manie zur Glossolalie gebildet. Ein jeder wollte diese ausüben, trotzdem er das, was er sprach, nicht auslegen konnte und oft auch kein eigentlicher Ausleger vorhanden war. Ja, soweit war diese Vorliebe gekommen, dass ein jeder sprechen wollte und daher oft mehrere miteinander das Wort ergriffen. Dieser Manie gegenüber hatte sich unter dem besseren Teil der Gemeinde eine Apathie gegen die Glossolalisten eingestellt, die jedenfalls dadurch vermehrt wurde, dass die Glossolalisten nicht mehr recht von den Trunkenbolden unterschieden werden konnten; diese Oppositionspartei strengte sich an, die Glossolalisten zu unterdrücken und ihnen Schweigen zu gebieten und die Propheten auf den Schild zu erheben. Aber auch unter den Propheten hatten sich Unordnungen eingestellt. Ergriff einer einmal das Wort, so wollte er den andern nicht mehr sprechen lassen und man hörte auch hier mehrere zugleich sprechen, sodass, was gesprochen wurde, nicht mehr gehörig beurteilt werden konnte. Um der Unordnung noch die Krone aufzusetzen, massten sich auch die Weiber das Recht des öffentlichen Sprechens in der Versammlung an und trugen vielleicht, weil sie zuerst das Wort haben wollten, die Hauptschuld an all diesen Wirren, weshalb denn auch Paulus ihnen jedes öffentliche Auftreten in der Versammlung verbietet, um mit diesem Radikalmittel Ruhe und Ordnung wieder herzustellen.

Diese Missbräuche nun beim Sonntagsmahl waren freilich geeignet genug, die Korinther eher schlechter als besser zu machen, und wir sehen, mit welchem Rechte Paulus an den Anfang seiner Ausführungen die Worte stellen konnte: „οὐκ ἐπαινῶ, ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε." Das war das Sonntagsmahl zu Korinth. Und unsere Agapen? Den Namen haben wir im Korintherbrief nicht gefunden. Das Mahl, das gehalten wurde, heisst nicht ἀγάπη, sondern κυριακὸν δεῖπνον: Sonntagsmahl. Trotzdem ist das Mahl das gleiche, das wir unter dem Namen ἀγάπη in der Urkirche noch treffen werden, nur trägt es noch keinen speziellen Namen, sondern wird einfach nach dem Tage, an dem es veranstaltet wurde κυριακὸν δεῖπνον, Sonntagsmahl genannt. Wir haben zwar das Wesen, den eigentlichen Urtyp der Agapen, nicht aber den Namen. Es mag ja sein, dass schon damals dieser Name aufgetaucht ist, scheint aber sich noch zu wenig eingebürgert zu haben, sonst hätte Paulus gewiss auch des Namens irgendwelche Erwähnung getan; zumal Judas für Palästina in seinem nur wenige Jahre später geschriebenen Briefe den Namen des gleichen Mahles, wie in Korinth, unter Agape kennt und dies als allgemein bekannt voraussetzt. Was vom Sonntagsmahl der Urkirche und Palästinas überhaupt gesagt wurde, hat durch den Korintherbrief seine schönste Bestätigung gefunden. Noch bleibt uns ein drittes Fragment zur Untersuchung übrig, das für die Agapen in Korinth herbeigezogen wurde. Es ist enthalten im Briefe des hl. Klemens von Rom an die Korinther.



III. KAPITEL.

Klemens von Rom an die Korinther.

Kapitel XLIV, 4.

Mit scharfen Worten hatte Paulus das Parteiwesen zu Korinth gerügt. Wohl mochte seine Rüge Erfolg gehabt haben, aber trotzdem glühte der Streit unter der Asche weiter, bis er um

das Jahr 96 herum[1]) von neuem ausbrach. Einige freche Menschen hatten sich gegen die kirchlichen Vorsteher erhoben; die Gemeinde war in Verwirrung geraten und die ganze Christenheit ärgerte sich daran: „ὥστε τὸ σεμνὸν . . . ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι." Zur Abstellung dieser Wirren schreibt Klemens von Rom einen Brief nach Korinth[2]) und fordert in warmen Worten alle zu gegenseitiger Liebe, die Urheber der Wirren aber zur Busse und Unterwerfung auf. Nachdem Klemens im 44. Kapitel kurz den dogmatischen Beweis für das hierarchische Sukzessionsrecht aufgestellt, geht er auf das in Korinth vorgekommene Verbrechen über und schreibt[3]):

„ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν."

non enim leve erit peccatum nostrum, si eos, qui sancte et sine reprehensione munera obtulerunt, episcopatu eicimus.

Auch in diesem Text hat man die traditionelle Agape finden wollen. So Lightfoot und Keating. Letzterer schreibt[4]): „The separation of the Agapé from the Eucharist, which has been indicated in the last chapter, does not appear to have taken effect during the Apostolic Age, nor for some time afterwards. In Clement's Epistle to the Corinthians (e. g. chap. XLIV) he speaks of bishops as of . . . (προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς), which Bishop Lightfoot explains as „the prayers and thanksgivings, the alms, the Eucharistic elements, the contributions to the Agapé, and so forth." Ihnen gegenüber will Batiffol[5]) einfach

---

[1]) Bardenhewer, Altk. Lit., I, 102: „Die Abfassung des Briefes wird demnach in das Ende der Regierung Domitians, oder wohl richtiger in den Anfang der Regierung Nervas (96—98) zu setzen sein." Ebenso Funk, Patr. Apost.[2], I, Proleg. XXXVI.

[2]) Ueber die Echtheit des Briefes vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 101 f. Er schreibt (102): „Es sind denn auch nur ganz vereinzelte Bedenken gegen die Autorschaft des hl. Klemens laut geworden, und in der Gegenwart scheint der Zweifel völlig verstummt zu sein."

[3]) Clemens ad Corinthios, 44, 4 (ed. Funk[2], I, 156). Ich gebe die alte lateinische Uebersetzung von Cotelier, Gebhardt, Hefele und Funk bearbeitet. Vgl. Funk, Patr. Apost.[2], I, Proleg. XXXV.

[4]) Keating, The Agapé, 52.

[5]) Batiffol, Etudes[4], 296.

eine „allusion à l'épître aux Hébreux (V, 1) et au pontife chargé d'offrir les dons et les victimes pour les péchés“ finden und antwortet auf die Auslegung Keatings und Lightfoots: „ce qui est singulièrement forcer le sens tout lévitique du mot don“ [1]). Die Uebrigen, wie Leclercq, Ermoni, Funk u. s. w. haben den Text, als für die Agapenfrage nichts beweisend, abgelehnt und dies mit vollem Recht, wie die Untersuchung zeigen wird.

Da die ganze Erklärung sich um die *τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* dreht, so müssen wir vorerst *die Zusammengehörigkeit der δῶρα zu τῆς ἐπισκοπῆς untersuchen*, um sodann die *δῶρα* selbst zu bestimmen. *Τῆς ἐπισκοπῆς* kann freilich grammatikalisch auf *τὰ δῶρα* bezogen werden, wenn nicht der Kontext etwas anderes verlangte. Aber gerade dieser will *τῆς ἐπισκοπῆς* in Verbindung gebracht wissen mit *ἀποβάλωμεν*. Denn einmal regiert *ἀποβάλλω* den Genitiv: abwerfe, wegwerfe von etwas; sodann weist *ἀπό* auf eine nähere Bestimmung hin. Zudem hat die Bedeutung von *δῶρα*, wie wir bald sehen, in Verbindung von *τῆς ἐπισκοπῆς* d. i. des Hirtenamtes, keinen direkten Sinn. *Τὰ δῶρα* ist daher mit *προσενεγκόντας* zu verbinden und *τῆς ἐπισκοπῆς* mit *ἀποβάλωμεν*, was seine volle Bestätigung findet im vorhergehenden Satz, in dem Klemens die gleiche Konstruktion gebraucht: „*τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας*, hos iudicamus munere suo non iuste deici.“

Was bedeutet τὰ δῶρα an unserer Stelle? *Δῶρον* hat im allgemeinen den Sinn von: Gabe, Geschenk, besonders Ehren-Weihegeschenk [2]). Es bleibt uns daher zu untersuchen, ob Text und Kontext uns nichts Näheres über die durch den Artikel als bekannt und bestimmt vorausgesetzten *δῶρα* bringe. Da *προσενεγκόντας* (*προσφέρω*) in der Schriftsprache meistens für „Opfer darbringen“ gebraucht wird [3]), und Klemens selber sich dieses Wortes in seinem Briefe des öfteren [4]) für Darbringen des Opfers

[1]) Batiffol, Etudes [4], 297.

[2]) Pape, Griech.-deusch. Hdw. [3], I, 695.

[3]) Z. B. Mt. 5, 23: „*ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*: Wenn du dein Opfer zum Opferaltare bringst“; Hebr., 8, 3: „*πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται*“; vgl. 5, 1; 9, 7. 9; 10, 1; 11. 12 u. s. w.

[4]) Clemens ad Corinth., 41, 2 (ed. Funk [2], I, 150): „*οὐ πανταχοῦ, ἀδελφοί, προσφέρονται θυσίαι ἐνδελεχισμοῦ ἢ εὐχῶν ἢ περὶ ἁμαρτίας*

bedient, so scheint hier *προσενεγκόντας* auf Opfer hinzuweisen, und *τὰ δῶρα* wären die Gott gebrachten Opfergeschenke. Dies bestätigen die beigefügten Adverbien: *ἀμέμπτως* und *ὁσίως*; ersteres im Sinne von tadellos, d. h. ohne irgendwelche Ursache des Tadels, während *ὁσίως* besonders zur Bezeichnung dessen dient, „was sich auf die Götter bezieht, im Gegensatz des Menschlichen, von allem, was der Mensch den Göttern zu erzeigen schuldig ist: Gottesdienst, heilig [1]." Die beiden Adverbien stellen daher *τὰ δῶρα* in gottesdienstliche Rangordnung hinein, was mit dem ganzen Kontext übereinstimmt. Im 40. Kapitel nämlich zählt Klemens die Amtsverwaltungen in der Kirche auf: „Da uns nun das Besprochene klar ist, wollen wir auch einen gründlichen Blick werfen in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis, damit wir pflichtschuldigst alles in guter Ordnung tun, was der Herr zu bestimmten Zeiten uns zu vollziehen einschärfte, nämlich die Opfer (*τὰς προσφοράς*) und den Gottesdienst (*λειτουργίας*) zu feiern, und zwar soll dies nicht nachlässig und ordnungslos geschehen, sondern zu bestimmten Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er die Feier vollzogen sehen will, hat er selbst durch seinen höchsten Willen bestimmt, damit alles in frommer (*ὁσίως*) und erbaulicher Weise geschehe und so bei seinem Wohlgefallen eine gnädige Aufnahme finde. Diejenigen also, welche zu den festgesetzten Zeiten ihre Opfergaben bringen, sind willkommen und heilig; denn wer den Satzungen des Herrn folgt, kann nicht irregehen. Dem Oberpriester (*ἀρχιερεῖ*) sind seine eigenen liturgischen Dienste übertragen, den Priestern (*ἱερεῦσιν*) ihr eigener Wirkungskreis gestellt, und auch den Leviten (*λευίταις*) obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie (*ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος*) endlich ist durch die Laiengebote gebunden. Jeder von euch, Brüder, danke Gott in seinem eigenen Stande, bewahre

---

καὶ πλημμελείας, ἀλλ' ἢ ἐν Ἱερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται, ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν. Non in omni loco, fratres, offeruntur sacrificia perpetua vel votiva vel pro peccatis et delictis, sed Hierosolymis tantum; neque illic in quovis loco fit oblatio, sed in atrio templi ad altare, diligenter prius inspecto sacrificio a summo sacerdote et prædictis ministris". Ebenso 4, 4 (ed. Funk [2], I, 102); 10, 7 (ed, Funk [2], I, 112).

[1]) Vgl. Pape, Griech.-deutsch. Hdw. [3], II. 395.

sich ein gutes Gewissen und überschreite nicht die sein Kirchenamt umgrenzende Richtschnur." Nun wird auf die alttestamentlichen Vorbilder der kirchlichen Hierarchie und des Opfers und auf das Vorgehen Moses bei entstandener Eifersucht um das Priestertum hingewiesen, um im 44. Kapitel weiterzufahren: „Auch unsere Apostel erkannten durch unseren Herrn Jesum Christum, dass um die Hirtenwürde (*ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*) Streit entstehen würde. Aus diesem Grunde nun stellten sie in ihrer klaren Voraussicht die Vorgenannten auf und gaben ihnen einstweilen die Stellvertretung im Hirtenamt, damit, wenn sie sterben würden, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen." Nachdem Klemens so das Bild der kirchlichen Vorsteher gezeichnet hat, beginnt er mit dem zu Korinth vorgekommenen Verbrechen: „Eine nicht geringe Sünde wird es uns sein, wenn wir diejenigen, welche tadellos und heilig, also ganz nach dem gezeichneten Vorbild, ihre Opfer darbringen, vom Hirtenamt wegtreiben." Das Vorbild behandelt die kirchlichen Personen in ihren gottesdienstlichen Funktionen, besonders in Darbringung des hl. Opfers. Die Korinther vertrieben diejenigen, welche tadellos nach diesem Vorbild *τὰ δῶρα* dargebracht hatten, somit bestimmt der Kontext *τὰ δῶρα* zu den Opferelementen d. h. zu den eucharistischen Gaben, die im grossen Opfer des neuen Bundes Gott dem Herrn von den Priestern dargebracht werden, was vom damaligen kirchlichen Sprachgebrauch bestätigt wird. So schreibt[1]) Ignatius von den judaistischen Doketen[2]): „Sie halten sich von der Eucharistie und dem Gebete fern, weil sie nicht bekennen, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat. Indem sie nun der Gabe Gottes (*τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ*) widersprechen, sterben sie in ihrem Streiten." Der Beweis dürfte genügen.

Unter *τὰ δῶρα* haben wir die Elemente des eucharist. Opfers

---

[1]) Ignatius, Ad Smyrn., VII, 1 (ed. Funk [2], I, 280).

[2]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 119: „Unter diesen Irrlehrern sind Judaisten und Doketen oder, wohl richtiger, judaistische Doketen verstanden, welche nach den Schilderungen des Heiligen jüdisch leben (Magn., 8, 1; 10, 3) und zugleich die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn bestreiten und sein Leiden auf blossen Schein zurückführen (*τὸ δοκεῖν*, Trall., 10)."

zu verstehen, welche die von den Korinthern aus dem Hirtenamt entfernten Priester tadellos und heilig dargebracht hatten. Von Agapen ist keine Rede, wohl aber bezeugt Klemens von Rom, etwa 40 Jahre nach dem paulinischen Schreiben, für die Gemeinde zu Korinth die Abhaltung der hl. Eucharistiefeier durch die Priester. Während Paulus an diese hl. Feier nur vergleichshalber erinnert hatte, berichtet Klemens darüber ausführlicher. Wann diese eucharistische Feier stattgefunden habe, vernehmen wir leider nicht. Da sich aber Klemens für die Abhaltung des Gottesdienstes, wie wir oben gesehen haben, auf bestimmte Zeiten beruft, so setzt auch er in Korinth einen an bestimmten Tagen, zur bestimmten Stunde abzuhaltenden Gottesdienst voraus. Die Zeitgeschichte bestimmt den Tag zum Sonntag und die Stunde zur Morgenfrühe.

Wir wollen unsere Untersuchung über Eucharistie und Agape in der Gemeinde zu Korinth schliessen mit einem zusammenfassenden Bild über die Sonntagsfeier zu Korinth, wie es uns die Geschichte bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts bietet.

In der Frühe des Sonntags kamen die Christen zusammen, um das Andenken an die Auferstehung des Herrn zu feiern. Die Feier selbst bestand aus einer rein gottesdienstlichen, deren Höhepunkt das eucharistische Opfer bildete. Gegen Abend dieses Tages, zur Zeit des Hauptmahles, findet eine neue Zusammenkunft statt. Die Reichen bringen Speise und Trank, um vereint mit den Armen Hunger und Durst zu stillen. Ein Tischgebet eröffnet dieses Liebesmahl, oder wie Paulus es nennt, Sonntagsmahl. Nachdem die Nahrungsbedürfnisse befriedigt sind, beginnt der zweite Teil des Mahles, das Trinkgelage und damit die Unterhaltung. Die Pneumatiker treten auf, um mit der Offenbarung ihrer Geistesgaben die Gemeinde zu erbauen und zu belehren. Ein Pneumatiker spricht das Dankgebet, das die Gemeinde mit dem Amen bekräftigt, und die Sonntagsfeier zu Korinth hatte ihr Ende erreicht.

Verlassen wir Griechenland und betreten wir Kleinasien, um hier nach den vorhandenen Quellen die Frage zu lösen: wie hat sich Eucharistie und Agape in den kleinasiatischen Christengemeinden gestaltet?

Dritter Abschnitt.

▫ ▫ ▫

Eucharistie und Agape

in den Gemeinden Kleinasiens.







I. KAPITEL.

Die Christengemeinde in Troas.

Apostelgeschichte XX, 7—20.

Troas, eine mehrfach im N. T. erwähnte Hafenstadt am ägäischen Meere, wurde von Paulus wiederholt besucht. Von hier aus ging er auf der zweiten Reise nach Europa hinüber und weilte auf der dritten Reise bei seiner Rückkehr von Griechenland nach Jerusalem sieben Tage in der Stadt [1]. Während dieses Aufenthaltes, kurz vor der Abreise, ereignete sich der Vorfall, den Lukas in seiner Apostelgeschichte mit folgenden Worten schildert [2]:

7. *Ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν, κλάσαι ἄρτον, ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου·*	Am ersten Tage der Woche aber, als wir zum Brotbrechen versammelt waren, unterredete sich Paulus mit ihnen; da er in der Frühe abreisen wollte, dehnte er seine Rede bis Mitternacht aus.
8. *ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερῴῳ, οὗ ἦμεν συνηγμένοι.*	Es waren aber viele Lichter in dem Obergemach, wo wir versammelt waren.
9. *Καθεζόμενος δέ τις νεανίας ὀνόματι Εὔτυχος ἐπὶ τῆς θυρίδος, καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ διαλεγομένου τοῦ Παύ-*	Ein Knabe aber, namens Eutychos, der auf dem Fenstergesimse sass und bei der langen Unterredung des Paulus

[1] Vgl. I. Felten im Kirchenlexikon [2], XII, 98.

[2] Apg., 20, 7—20.

λου ἐπὶ πλεῖον, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός.

eingeschlafen war, fiel, durch den Schlaf veranlasst, vom dritten Stockwerk herab und wurde tot aufgehoben.

10. *Καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν· Μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστίν.*

Paulus aber stieg hinab, warf sich auf den Jüngling hin und sprach: Betrübet euch nicht, denn seine Seele ist in ihm.

11. *Ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν.*

Dann stieg er hinauf und brach das Brot und kostete und unterredete sich noch lange bis zur Morgendämmerung; darauf ging er hinaus.

12. *Ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως*[1]).

Den Knaben aber brachten sie lebend herbei und empfanden grossen Trost.

Auch dieses Fragment hat man als Zeuge für die Agapentheorie angerufen. Bevor wir das Urteil dieses Zeugen untersuchen, wollen wir auch hier kurz die Kontroverse darüber verzeichnen.

1. Die Kontroverse. Während man auf akatholischer Seite[2]) unter: *κλάσας τὸν ἄρτον* die Feier des Herrenmahles, freilich noch als gewöhnliche Mahlzeit in dem ersten Entwicklungsstadium versteht, sind Leclercq[3]) und Batiffol[4]) für reine Eucharistiefeier eingetreten. Ersterer bemerkt: „Ce texte ne parle que de la fraction du pain sans faire aucune allusion au souper: avait-il lieu néanmoins? Nul n'est en mesure de le dire.“ Ihnen gegenüber haben sich Knabenbauer[5]) und Belser für Agapen-

[1]) Die kleineren Varianten sind ohne Bedeutung für unsere Frage.

[2]) Dr. Wendt, Apostelgeschichte, 327: „Jetzt endlich wird das beabsichtigte Herrenmahl gehalten, bei dem Paulus das Brot verteilt.“

[3]) Leclercq, Dict. d'Archéol. chrét., I, col. 784.

[4]) Batiffol, Etudes d'histoire [4], 288. Der gleichen Ansicht scheint P. Rose, Les Actes, 208, zu sein: „la fraction du pain est évidemment le rite eucharistique, elle se célébrait le soir, d'après le contexte.“

[5]) Knabenbauer, Comment. in Act. Apost., 345: „uti in cœna Domini et in agapis fidelium, ita hic quoque convivium adiunctum erat.“

feier mit Mahlzeit und Eucharistie entschieden. Letzterer schreibt[1]): „Paulus nahm in der Versammlung zu Troas die Feier der Eucharistie vor, womit indes auch ein Genuss gewöhnlicher Nahrung verbunden war; mit andern Worten, es fand nicht bloss eucharistische Oblation und Kommunion, sondern auch leibliche Erquickung statt . . . das sogenannte Liebesmahl, oder die Agape.“ Dies sind in kurzem die neuesten Ansichten. Untersuchen wir die Sache des nähern.

2. Textuntersuchung. Lukas schreibt: *„ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων.“* Da die Worte: *σάββατον* und *σάββατα* die Woche bezeichnen[2]), frägt es sich, ob das *μιᾷ* als Kardinalzahl einen unbestimmten Tag der Woche benenne. Blass bemerkt dazu[3]): „Der erste Tag des Monats oder der Woche wird bei den LXX und im neuen Testament nicht durch *πρώτη*, sondern durch *μία* bezeichnet, während weiterhin das Ordinale steht: *δευτέρα* u. s. f. und der *eine* Tag sich ja auch gar nicht durch den Pluralis, was alle andern Zahlen sind, ausdrücken liess. So *εἰς μίαν σαββάτων* (Mt. 28, 1). Es ist dies nicht klassischer, wohl aber hebräischer Sprachgebrauch (Genesius-Kautzch § 134, 4), nur dass im Hebräischen auch die weiteren Monatstage durch Cardinalia bezeichnet werden.“ Wir besitzen daher in: *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* einen Hebräismus, den Lukas zur Zeitbestimmung angewandt hat. Dem Worte aber muss auch die Sache entsprechen, und so scheint Lukas sich hier nicht an die gewöhnliche, heutzutage kursierende, sondern an die jüdische Zeitrechnung angeschlossen zu haben. Letztere aber bestand darin, dass man

---

[1]) Belser, Apostelgeschichte, 252. Die gleiche Ansicht teilen Probst, Liturgie, 18; Binterim, Denkwürdigkeiten, II, 2, 26.

[2]) Grimm, Lexikon[4], 394. Vgl. dazu E. Schürer, die siebentägige Woche im Gebrauche der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte (Zeitschrift für die neutst. Wissenschaft und die Kunde des Urchrist., herausg. v. E. Preuschen, VI, 1905, 1—66): „Nach dem beigebrachten Material kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die christliche Kirche die siebentägige Woche vom Judentum empfangen hat. Die ganze Terminologie ist (mit Ausnahme des ersten Tages) beibehalten worden. Selbst für *παρασκευή* und Sabbat, die doch in der christlichen Kirche *ihre Bedeutung* verloren hatten, haben *die Namen* sich fortgeerbt.“ Ueber den Ursprung der jüdischen Woche selbst, vgl. Schürer's weitere Ausführungen, S. 13 ff.

[3]) Blass, Grammatik[2], 145.

den Tag mit dem Abend begonnen und ihn wieder mit dem Abend geschlossen. Dies taten die Juden im Gegensatz zu den Aegyptern und Römern, die, wie wir heute, von Mitternacht zu Mitternacht zählten [1]). Dass diese Zeitbestimmung in den Tagen des Lukas bei den Juden noch allgemeine Gültigkeit hatte, beweist Josephus Flavius, ein Zeitgenosse des Evangelisten. Er schreibt [2]): „. . . an der Stelle, wo nach alter Sitte immer der Priester stand, der mit einem Trompetensignal den Eintritt des Sabbates am Abend zuvor ankündigte und so auch wieder sein Ende zur nächsten Vesperzeit, um durch das erste Zeichen das Volk auf die Arbeitsruhe, durch das andere auf die wiederbeginnende Arbeit aufmerksam zu machen.“ Die gleiche Tagesbestimmung liegt auch der Mischnah zu Grunde [3]). Der jüdische Tag dauerte daher von Abend zu Abend, während die Römer und Athener u. s. w. zur Zeit des Lukas sich, wie Plinius der Aeltere berichtet [4]), einer anderen Bestimmungsmethode bedienten. Es liegt uns nun die Aufgabe vor, zu beweisen, dass Lukas seinen Tag nach jüdischer Methode berechnet hat. Da er schon bei seiner Tagesbestimmung einen Hebräismus gebraucht und sich trotz seiner Klassizität in der Bestimmung des Wochentages an den jüdischen Namen gehalten, so dürfte bereits ein Indizium vorhanden sein, dass er mit der jüdischen Tagesbezeichnung auch die jüdische Tagesbestimmung ins Griechische herübergenommen habe. Den sicheren Beweis aber bietet uns sein Verhalten in seinem Evangelium; denn hier kann, an Hand der Synoptiker, genau nachgewiesen werden, dass er sich der

---

[1]) Vgl. Schegg, Bibl. Archäol., 323.

[2]) Bell. judaic. IV, 9—12 (ed. Hudson, II, 307).

[3]) Den trefflichen Nachweis dafür siehe H. A. Kiel, Zeitrechnung, Kirchenlexikon [2], XII, 1905. Vgl. auch Vigouroux; Dict. de la Bible, III, 1702 ff. Ebenso E. Baneth in seiner Einleitung zum Traktat Pesachim der Mischnah (Mischnajot, II, 166, Berlin 1903).

[4]) Plinius, Hist. nat. II, 79, 1. (Collection des Auteurs latins, publiée s. la direct. de M. Nisard, Paris 1877, I, 136): „ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos Solis exortus; Athenienses inter duos occasus; Umbri a meridie ad meridiem; vulgus omne a luce ad tenebras; sacerdotes romani, et qui diem diffiniere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam.“ Vgl. dazu Macrob., I, 3; Saturn., I, 3; ebenso die heutige Praxis der kath. Kirche in den liturgischen Feierlichkeiten.

hebräischen Tagesbestimmung angeschlossen habe. So verlegt Lukas z. B. die Abendmahlsfeier des Heilandes mit den beiden anderen Synoptikern auf „ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, auf den Tag der Ungesäuerten, an dem nämlich das Osterlamm geschlachtet werden musste [1]." Dieser Tag fiel nach Josephus auf den 14. Nisan: „Im Monat Xanthicus aber", schreibt Josephus [2]), „den wir Nisan nennen und womit wir das Jahr anfangen, befahl er (Moses), jährlich am 14. Tage nach dem Neumonde, wenn die Sonne im Widder steht — denn in diesem Monate sind wir aus der Knechtschaft Aegyptens befreit worden — dasselbe Opfer darzubringen, das wir, wie oben gemeldet worden ist, beim Auszuge aus Aegypten geopfert haben und welches Pascha genannt wird. Wir begehen dasselbe Haus für Haus und lassen von dem Opfer nichts auf den erscheinenden Tag (εἰς τὴν ἐπιοῦσαν) übrig. Am 15. Tage beginnt dann das Fest der ungesäuerten Brote und dauert sieben Tage." Auch Jesus hat sich an diese gesetzliche Bestimmung gehalten. Lukas schreibt [3]): „Als nun die Stunde gekommen war (ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα), hielt Jesus sein Ostermahl (τὸ πάσχα) und ging darauf mit seinen Jüngern in den Oelgarten." Ἡ ὥρα war die Nachtstunde, weil das Paschamahl nicht vor angebrochener Nacht gegessen werden durfte [4]), was Lukas selbst bemerkt durch die Erinnerung an die schlafenden Jünger [5]) und die Worte Jesu: „Doch dies ist euere Stunde und die Gewalt der Finsternis [6])." Auf die Gefangennehmung folgte die Nacht hindurch die Verhöhnung des Gottmenschen [7]) und die Verläugnung des Petrus beim Hahnenruf [8]), also am Morgen, was Lukas extra bestimmt mit den Worten: „καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, und als es Tag wurde" [9]). Der Tag aber war nach Lukas der Rüsttag [10]): „der Sabbat leuchtete

[1]) Luk., 22, 7.
[2]) Antiq., III, 10, 5 (ed. Hudson, I, 176).
[3]) Luk., 22, 14.
[4]) Vgl. Schegg, Biblische Archäologie, 581.
[5]) Luk., 22, 45.
[6]) Luk., 22, 53.
[7]) Luk., 22, 63.
[8]) Luk., 22, 60.
[9]) Luk., 22, 66.
[10]) Vgl. Flavius Josephus, Antiq., XVI, 6, 2 (ed. Hudson, I, 800): „Kaiser

auf: „καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν[1]).“ Wenn nun Lukas sich nicht nach der jüdischen, sondern vielmehr nach der römischen Zeitbestimmung richtet, so kommt er in Widerspruch mit sich selber, weil dann nach der römischen Zeitrechnung die Kreuzigung auf den 15. Nisan und nicht auf den 14. gefallen wäre. Lukas lässt eben den Heiland am Abend des 14. Nisan das Paschamahl halten und am Morgen darauf sterben, was nach der römischen Zeitbestimmung, die von Mitternacht bis Mitternacht rechnet, auf den 15. Nisan fallen würde. Nehmen wir aber die jüdische Zeitbestimmung, so begreift sich die Sache von selbst. Lukas fängt den Tag nicht mit Mitternacht, sondern mit dem Abend an. Am 14. Nisan hält Jesus das Abendmahl, also am ersten[2]) Abend dieses Tages oder des Rüsttages. Am Morgen dieses Tages wird Jesus verurteilt, nachmittags gekreuzigt und am Abend, mit dem der grosse Sabbat beginnt, ist die Beerdigung vorüber. So löst sich der Widerspruch von selbst. Wenn darauf Lukas schreibt, die Frauen hätten noch die Spezereien für die Einbalsamierung der Leiche gerüstet und hätten dann in Rücksicht auf das Sabbatgebot (τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν) geruht[3]), um

---

Augustus sagt in einem seiner Dekrete für die Juden: „Es hat mir und meinen vereideten Räten nach eingeholtem Gutachten des röm. Volkes gefallen, zu bestimmen, dass die Juden . . . am Sabbat oder dem vorhergehenden Rüsttage (ἢ τῇ πρὸ ταύτης παρασκευῇ) von der neunten Stunde an nicht mehr zu gesetzlichen Verhandlungen herangezogen werden sollen.“

[1]) Luk., 23, 54.

[2]) Meines Erachtens löst einzig diese Hypothese die Schwierigkeiten zwischen Johannes und den Synoptikern. Den nähern Nachweis siehe: J. Schneid, Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905, 88. Seine aufgestellte These lautet (90): „Die Juden assen das Pascha am Ende des 14. Nisan, weil sie der Ueberzeugung waren, dass Moses die Feier des Paschamahles am zweiten Abende des 14. Nisan wolle. Anders verfuhren die Galiläer. In der Meinung, dass man das Paschamahl nach dem mosaischen Gesetze schon am ersten Abende des 14. Nisan zu halten habe, assen sie das Pascha zu Anfang des 14. Nisan. Daher kam es, dass der Heiland am Donnerstage nach Ablauf des 13. Nisan mit seinen Jüngern das heilige Mahl feierte. Dagegen assen die Synedristen und mit ihnen die Juden im engeren Sinne des Wortes ihr Osterlamm erst Freitag abends, als der 14. Nisan zu Ende ging.“

[3]) Luk., 23, 56.

sehr früh am ersten Tag der Woche[1]) zum Grabe zu gehen, so kommt er damit nicht in Widerspruch mit Matthäus, der sagt[2]): „ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων“, da eben Matthäus sowohl als Lukas sich an die jüdische Tagesbestimmung halten. Ersterer bestimmt die Zeit des Ausganges auf den Abend des Sabbats: ὀψὲ σαββάτων[3]), d. h. fügt er erklärend bei: τῇ ἐπιφωσκούσῃ (ἡμέρᾳ) εἰς μίαν σαββάτων, am aufleuchtenden (beginnenden) ersten Tag der Woche, während Lukas einfach bemerkt: am ersten Tag der Woche: τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, die Zeit aber genauer bestimmt: ὄρθρου βαθέως, im morgigen Halbdunkel des ersten Wochentages. Matthäus wie Lukas lassen somit die Frauen am Anfang des ersten Wochentages zum Grabe gehen, während beide die Tageszeit näher bestimmen. Matthäus tut dies mit dem ausgehenden Sabbat, Lukas aber mit der Morgendämmerung des kommenden Tages. Wir haben somit einen neuen Beweis, dass Lukas sich in seinem Evangelium der jüdischen Tagesbestimmung angeschlossen hat. Da er nun sein Evangelium wie die Apostelgeschichte für den gleichen Adressaten geschrieben[4]) und man heutzutage, wie Belser bemerkt[5]), über die Identität des in beiden Werken angeredeten Theophilus im Ernste kein Bedenken aufkommen lassen kann, so dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, dass Lukas in der Apostelgeschichte sein System nicht geändert und den gleichen Zeitbestimmungsmodus beibehalten habe wie im Evangelium, zumal zwischen Abfassung des Evangeliums und der Apostel-

[1]) Luk., 24, 1: „Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως.“

[2]) Mt., 28, 1.

[3]) Dass σάββατον hier nicht die Woche, sondern den Sabbat bedeutet, vgl. Grimm, Lexikon[4], 394, der zu dieser Stelle bemerkt: „plur. τὰ σάββ., de uno sabb. pro singulari (cuius pluralis usui ansam dederunt aut pluralia nomina festorum, ut τὰ ἄζυμα . . . aut aramaica nominis forma sabbhâ).“

[4]) Vgl. Luk., 1, 1—4 und Apg., 1, 1.

[5]) Vgl. Belser, Einleitung, 129 f. Auch A. Harnack gibt dies zu in seinem neuesten Werk: Lukas der Arzt, Leipzig 1906, 108, wenn er schreibt: „In Ephesus oder irgendwo in Asien oder in Achaja hat er (Luk.) um das Jahr 80 sein Geschichtswerk für den vornehmen Theophilus verfasst.“ Da für Harnack der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apg. identisch ist, so tritt er auch für die Identität des Adressaten ein. Vgl. seinen Nachweis, S. 19—122.

geschichte nur der Zeitraum eines Jahres liegt. Das „τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων“ unserer Stelle bedeutet daher den ersten Wochentag nach jüdischer Tagesbestimmung, d. h. nach römischer oder heutiger Schätzung, die Zeit zwischen Samstag-Abend und Sonntag-Abend. Schon Augustin[1]) hat auf diese verschiedene Zeitbestimmung aufmerksam gemacht, indem er zu unserer Stelle (Apg., 20, 7) schrieb: „una enim sabbati tunc appellabatur dies, qui nunc dominicus appellabatur, quod in Evangeliis apertius invenitur. Nam dies resurrectionis Domini, prima sabbati a Matthæo, a ceteris autem tribus una sabbati dicitur, quem constat eum esse, qui dominicus postea appellatus est. Aut ergo post peractum diem sabbati, noctis initio fuerant congregati, quæ utique nox iam ad diem dominicum, hoc est ad unam sabbati pertinebat; et ita eadem nocte fracturus panem, sicut frangitur in sacramento corporis Christi, produxit sermonem usque ad medium noctis ut post sacramenta celebrata, rursus usque ad diluculum alloquens congregatos, quoniam multum festinabat ut lucescente proficisceretur dominico die.“ Am ersten Morgen also, oder nach heutiger Währung am Samstag-Abend, versammelten sich die Christen von Troas[2]) mit Paulus und seinen Gefährten, unter denen auch Lukas sich befand (συνηγμένων ἡμῶν).

---

[1]) Epist. ad Casulanum c. 12, 28 (Epist. XXXVI, ed. Migne, Patr. lat. XXXIII, col. 149). Wenn Augustinus auch die andere Meinung gelten lässt, indem er fortfährt: „aut certe si in una sabbati non per noctem sed per diem hora dominici fuerant congregati; eo ipso quod dictum est, Paulus disputabat illis, exiturus alia die,“ so liess er sich durch das alia die der Itala dazu verführen, die eben, wie die Vulgata (in crastinum) das griechische τῇ ἐπαύριον nicht in vollwertigem Sinn wiedergegeben hat, wie wir bald sehen werden.

[2]) A. Harnack, Lukas der Arzt, 21, scheint zwar in Troas keine eigentliche Christengemeinde anzunehmen. Er schreibt zu unserer Stelle: „Ob es in Troas überhaupt schon eine förmliche Gemeinde gab, ob also die Erbauungsversammlung sich nicht ganz wesentlich auf die zahlreiche Begleitung des Paulus, ein paar Gläubige und Neugierige beschränkte, kann man mit Grund fragen; denn (erstens) Brüder in Troas sind nicht ausdrücklich erwähnt, sind aber in dem ἡμῶν 20, 7 eingeschlossen, zumal da ein αὐτοῖς folgt. Das Fehlen (zweitens) einer Verabschiedung in Troas (20, 11) ist auch zu beachten. (Drittens.) Die ganze Situation empfängt ihr Licht aus II. Kor., 2, 12. Paulus hatte also seine Missionstätigkeit in Troas, kaum angefangen, unterbrochen. Die beiden Stellen bestätigen sich aufs beste.“ Auf den ersten

Den Zweck dieser Versammlung bildete: *κλάσαι ἄρτον.* Was dieser Ausdruck hier zu bedeuten hat, wollen wir später bestimmen; der Text sagt nur soviel, dass als finis principalis dieser Sonntag-Abend-Versammlung das Brotbrechen angesehen wurde. Hier nun ergriff Paulus das Wort (*διελέγετο αὐτοῖς*) und dehnte seine Rede bis Mitternacht aus, weil er, wie Lukas ausdrücklich zur Begründung dieses Verfahrens erwähnt, im Sinne hatte: *μέλλων*[1]) *ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον.* Diese adverbielle *Zeitbestimmung τῇ ἐπαύριον oder ἐπὶ τὴν αὔριον* steht für das klassische *εἰς- (ἐσ-) αὔριον* und bezeichnet das Zutreffen einer Handlung auf einen bestimmten Zeittermin[2]). Der Zeittermin liegt ausdrücklich im Adverb: *αὔριον*, das von *αὔρα*, Hauch, Morgenluft hergeleitet ist[3]) und, wie das gleichgebildete *ἄγχαυρος νύξ* = der letzte Teil der Nacht gegen Morgen[4]), einen Tagesteil und zwar den Tagesteil um die Morgenluft herum bezeichnet, daher adoptiert wurde für Bezeichnung des Morgens. Zu *τῇ* müsste *ἡμέρα* ergänzt werden,

Grund ist zu bemerken, dass das argument. ex silentio noch keinen Beweis für das Fehlen der Brüder ist. Wären nur da Brüder gewesen, wo Paulus dies ausdrücklich angibt, so wäre es um die Ausbreitung des Christentums bedenklich gestanden. Uebrigens ist's ja genug, dass die Brüder in dem *ἡμῶν* eingeschlossen und mit *αὐτοῖς* ausdrücklich erwähnt werden. Der zweite Grund, das Fehlen einer Verabschiedung, leidet am gleichen Fehler wie der erste. Zudem wird durch das besondere Hervorheben des *παρεκλήθησαν οὐ μετρίως* (20, 12) auf eine gleich rührende und bewegte Abschiedsszene angespielt wie in Milet (20, 36—38). Der dritte von Harnack angeführte Grund beweist ebenfalls nichts. Paulus schreibt (II. Kor., 2, 12): „Als ich nämlich um der Verkündigung des Evangeliums Christi willen nach Troas kam und mir eine Türe im Herrn aufgetan wurde (durch das Gesicht, das in Apg., 16, 9 erwähnt ist), hatte ich keine Ruhe in meinem Geiste, weil ich Titus, meinen Bruder nicht antraf, sondern ich nahm von ihnen (*αὐτοῖς*) Abschied und ging nach Mazedonien." Das allgemeine *αὐτοῖς* setzt ja schon Christen in Troas voraus und zudem scheint es, dass schon vor dieser Ankunft des Paulus Christen in Troas gewesen seien, da Paulus meinte, hier Titus zu finden, der doch auch seine Missionstätigkeit entwickelte. Harnack's Gründe sind somit nicht stichhaltig. Wie zahlreich die Gemeinde zu Troas gewesen, werden wir später deutlich sehen.

[1]) Grimm, Lexikon[4], 276 „*μέλλω* c. inf. præs. = in mentem sumpsi, in conciliis habeo, propositum mihi est (nostr. vorhaben, den Sinn auf etwas gerichtet haben, bedacht sein)."

[2]) Vgl. Blass, Grammatik[2], 138.

[3]) Pape, Griech.-Deutsch. Hdw.[3], I, 394.

[4]) Ebd. I, 25.

sodass τῇ ἐπαύριον eigentlich am Tage um die Morgenluft herum bedeutet. Nach jüdischer Tagesbestimmung wurde ἡμέρα zur Bezeichnung des Lichttages gebraucht, trotzdem der Tag schon am Abend vorher begonnen hatte. So verwendet Lukas in seinem Evangelium[1]), wie wir oben gesehen, ἡμέρα zur Bezeichnung des ganzen Rüsttages, trotzdem der dazu gehörende Abend schon vorüber war: „καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, und als es Tag wurde". Das gleiche tat auch Josephus in den oben S. 189 mitgeteilten Stellen, in welchen er vom 14. Nisan sagt: „Wir begehen dasselbe (Opfer) von Haus zu Haus und lassen von dem Opfer nichts übrig auf den kommenden Tag, εἰς τὴν ἐπιοῦσαν." In diesem Sinne gebraucht auch Matthäus[2]) τῇ ἐπαύριον für Bezeichnung des frühen Morgens am 15. Nisan, trotzdem der 15. Nisan kein anderer Tag sein kann, als der am 14. Nisan abends bereits begonnene. Zudem bestimmt Lukas in V. 11 das τῇ ἐπαύριον selbst in diesem Sinne. Denn er schreibt: „ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν, Paulus unterredete sich noch weiter bis zur Morgendämmerung (ἄχρι αὐγῆς) und verreiste so." Es liegt daher im lukanischen τῇ ἐπαύριον nicht nur kein Widerspruch mit ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, wie Augustin gefürchtet zu haben scheint, sondern dies bietet vielmehr einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung. Wenn nämlich, was bis jetzt allgemein angenommen wurde[3]), die Versammlung am Sonntag-Abend abgehalten wurde, ist es kaum zu begreifen, warum Paulus die Christen den ganzen Sonntag hindurch bis am Abend keinen Gottesdienst halten liess und dann auf einmal wegen der morgigen Abreise solche Eile hat. Zudem hätten die Christen in Troas nicht einmal einen Sonntagsgottesdienst gehabt, da ja Paulus erst nach Mitternacht das Brot brach! Nehmen wir aber, nach der lukanischen Tagesbestimmungsform das ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων nach jüdischer Rechnung für den Sonntaganfang am

[1]) Luk., 22, 66.

[2]) Mt., 27, 62: „τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν."

[3]) Belser, Apostelgeschichte, 250: „Am ersten Tage der Woche = am Sonntag fand in Troas gottesdienstliche Versammlung zum Brotbrechen, d. h. zur Feier der Eucharistie statt. . . Da er (Paulus) am folgenden Tage, Montag, abreisen wollte. . ." Ebenso Knabenbauer, Comment. in Actus, 344; P. Rose, les Actes des Apôtres, 208; Grimm, Lexikon[4], 159. u. a. m.

Sabbatabend, so begreift sich alles leicht. Paulus wird den Sabbat hindurch in seiner gewohnten Art und Weise[1]) in der Synagoge von Troas[2]) seinen christlichen und jüdischen Mitbrüdern die Heilswahrheiten verkündet haben. Dann rief er am Sabbat-Ausgang und Sonntag-Anfang (heutiger Samstag-Abend) die Gläubigen zur Sonntagsfeier[3]) zusammen und dehnte hier,

---

[1]) Apg., 17, 1. 2: „Sie kamen aber auf dem Wege nach Thessalonich wo eine Synagoge der Juden war. Nach seiner Gewohnheit (*κατὰ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ*) nun ging Paulus zu ihnen hinein und unterredete sich an drei Sabbaten (*ἐπὶ σάββατα τρία*) mit ihnen aus den Schriften, indem er darüber Aufschluss und Darlegung gab, dass Christus leiden und von den Toten auferstehen musste und dass dieser ist Christus, nämlich Jesus, den ich euch verkünde.“ Vgl. 9, 20; 13, 5. 14. 42; 14, 1; 17, 17; 18, 4, 19; 19, 8; 24, 12 u. a. Vgl. A. Harnack, Lukas der Arzt, 25.

[2]) Die Synagoge von Troas wird zwar in der Apg. nicht speziell erwähnt, doch weist alles auf eine solche hin. Auf dem kurz zuvor gehaltenen Apostelkonzil stellt Jakobus den Satz als bekannte Wahrheit auf: „Moses hat von alten Zeiten her *in jeder Stadt* (*κατὰ πόλιν*) seine Verkündiger, indem er in den Synagogen jeden Sabbat vorgelesen wird.“ Nach Philo waren „an den Sabbaten *in allen Städten* Tausende von Lehrhäusern geöffnet, in welchen Einsicht und Mässigkeit und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt werden.“ (Philo, de septenario c. 6. (ed. Mang. II, 282). Paulus fand auf seinen Reisen in Kleinasien und Griechenland überall Synagogen; so in Antiochia Pisidia (Apg., 13, 14), Ikonium (14, 1), Philippi (16, 13), Ephesus (18, 19. 26; 19, 8), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 7). Josephus erwähnt Synagogen in Cäsarea (Bell. Jud. II, 14, 4—5 (ed. Hudson, II, 180), und an der phönizinischen Küste (Antiq. XIX, 6, 3 (ed. Hudson, I, 946). In Städten, wo Juden in grösserer Zahl wohnten, hatten sie auch mehrere Synagogen; So in Damaskus (Apg., 9, 20), in Salamis auf Cypern (Apg., 13, 5), in Alexandria sogar eine grosse Menge nach Philo, Legat. ad Cajum § 23 (ed. Mang, II, 568). Vgl. auch Schürer, Geschichte, III³, 92. Wir sind deshalb berechtigt, auch eine oder mehrere Synagogen in Troas anzunehmen, dieser berühmten Hafenstadt, die von verschiedenen Kaisern geehrt und zur römischen Kolonie erhoben wurde. Vgl. Plinius, Hist. nat. V, 23, 1 (Collection des Auteurs latins p. s. la direct. de M. Nisard, Pline, I, 230).

[3]) Ueber die Sonntagsfeier im Urchristentum genügt es hier, einiges aus der neuesten, vortrefflichen Untersuchung Dr. E. Schürer's (Zeitschrift für die neutsl. Wissenschaft und Kunde des Urchristentums, herausg. von Dr. E. Preuschen, VI, 1905, 1: Die siebentägige Woche im Gebrauche der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte) zu zitieren: „Im ersten Korintherbriefe gibt der Apostel (16, 2) die Weisung, ein jeder solle immer am ersten Tage der Woche (*κατὰ μίαν σαββάτου*) von seinen Einkünften etwas zurück-

um in der Frühe abreisen zu können, die Versammlung länger als gewöhnlich aus. Somit löst sich jede Schwierigkeit und wir haben, da sich der Synagogalgottesdienst in der Diaspora

---

legen, damit die Kollekte nicht erst, wenn er selbst komme, gesammelt werden müsse. In der Apostelgeschichte aber erwähnt der Verfasser der „Wirquelle", also ein sicherer Gewährsmann, dass die in der Begleitung Pauli befindlichen Christen einst am ersten Tage der Woche zum Brotbrechen, d. h. zum gemeinsamen Brudermahl zusammenkamen. Wir dürfen annehmen, dass dies nicht nur ein Einzelfall war, sondern dass die Zusammenkunft zum Brotbrechen am ersten Tage der Woche in den paulinischen Kreisen Sitte war. Da aber das Brotbrechen ein religiöser Akt war, ist der Schluss berechtigt, dass der erste Tag der Woche überhaupt der Tag der regelmässigen gottesdienstlichen Versammlungen war. Dies wird durch die späteren Zeugnisse bestätigt. Der „Tag des Herrn", d. h. der erste Tag der Woche, an welchem der Herr auferstanden ist, ist der Tag der gottesdienstlichen Versammlung. Es genügt für unsern Zweck die ältesten Zeugnisse hierüber und überhaupt über die Auszeichnung dieses Tages herzusetzen. Als irgendwie bedeutsam erscheint der Tag bereits Apc. Joh. 1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.* Als Festtag der Christen im Gegensatz zum Sabbat der Juden bei Ignatius ad Magnesios 9, 1: *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν.* Die gottesdienstliche Feier wird angeordnet in der Didache 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, ἐξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* Sie wird als Tatsache vorausgesetzt Barnab. 15, 9: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.* Die Bezeichnung des Tages als des achten ist ebenso zu verstehen, wie wenn die Römer, die eine achttägige Woche hatten, von nundinæ sprechen. Der achte Tag wird zugleich wieder als erster gezählt, so dass tatsächlich Intervalle von sieben Tagen entstehen. Justin der Märtyrer schliesst sich in der für Heiden geschriebenen Apologie dem heidnischen Sprachgebrauch an, indem er sagt, dass der Gottesdienst der Christen stattfinde: *τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ* (Apol. I, c. 67). Die Bezeichnung *κυριακή* für den Auferstehungstag findet sich auch Evang. Petri, Vers 35 und 50. Die gottesdienstliche Feier bezeugt ferner Dionysius von Korinth bei Eus. H. E. IV, 23, 11: *τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν.* Melito schrieb bereits ein Buch *περὶ κυριακῆς* (Eus. H. E. IV, 26, 2). Mit der christlichen Feier des Tages ist demnach auch die christliche Benennung als *κυριακή* sehr früh durchgedrungen. Aber die älteste Bezeichnung an den beiden Grundstellen des N. T. (I. Kor. 16, 2, Act. 20, 7) als *ἡ μία τοῦ σαββάτου* oder *τῶν σαββάτων* (der Sing. ist an der ersten, der Plural an der zweiten Stelle entscheidend bezeugt, beides ist Woche) lässt keinen Zweifel darüber, dass ***die jüdische Woche die Grundlage*** bildet. Sie ist in den heidenchristlichen Gemeinden von Anfang aufgenommen

mit Ausnahme des Opfers ganz nach dem jüdischen Tempelgottesdienst richtete[1]), in Troas das gleiche Verhalten der Christen, wie in der Urkirche zu Jerusalem: Tempel- respektive Synagogenbesuch und zu Hause Brotbrechen mit Unterricht von Seite des Apostels. Zudem sehen wir hier die spätere Praxis des Sonntagsgottesdienstes, der am Morgen, somit nach römischer und heutiger Tagesbestimmung, am Anfang des Sonntags gehalten wurde[2]), aufs trefflichste vorgebildet. Denn auch in Troas,

---

worden, und nach ihr ist die regelmässige periodische Wiederkehr der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde bemessen worden."

[1]) Vgl. Schürer, Geschichte, III[3], 96: „Da nur in Jerusalem geopfert werden durfte, war für die Feier ausserhalb der hl. Stadt die Versammlung in der Synagoge zu Gebet und Schriftlektion stets die Hauptsache." Was speziell den Sabbatgottesdienst betrifft, spricht der Rhetor Nikolaus in einer gewaltigen Versammlung des Judenvolkes vor Herodes und Agrippa: „Der siebente Tag in jeder Woche ist zur Unterweisung in unsern Lehren und Gebräuchen bestimmt, damit die Gesetze, deren Befolgung uns vor Sünden bewahrt, ebenso wie alle andern Wahrheiten ihre gehörige Beherzigung finden." Josephus, Ant. XVI, 2, 4. Vgl. auch Apion, II, 17. Man versammelte sich aber nicht nur am Sabbat-Vormittag zum Hauptgottesdienst, sondern auch am Sabbat-Nachmittag zur Zeit des Mincha-Opfers. Der Wochen-Gottesdienst wurde regelmässig am zweiten und fünften Wochentage (Montag und Donnerstag) abgehalten. Vgl. Schürer, Geschichte, II[3], 458.

[2]) Dass die ersten Christen den Sonntag mit Abhaltung eines gemeinsamen, eucharistischen Gottesdienstes gefeiert, dafür haben wir noch ziemlich viele Zeugen. So setzt Ignatius, Schüler des hl. Johannes, eine gottesdienstliche Sonntagsfeier voraus, wenn er schreibt (Ad Magn., IX, 1, ed. Funk[2], I, 236): „Wenn daher diejenigen, die noch im alten Stand der Dinge gelebt, zur neuen Hoffnung gekommen, nicht mehr nach dem Sabbat leben (σαββατίζοντες), sondern nach dem Tag des Herrn (ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες), an dem unser Leben aufgegangen durch ihn und seinen Tod. . ., wie können wir daher ohne ihn leben?" Ebenso im Barnabasbrief, XV, 8 (ed. Funk[2], I, 84): „Betrachtet, wie er spricht (Jes. 1, 13): „Die gegenwärtigen Sabbate sind mir nicht angenehm, sondern jener, den ich geschaffen, an dem ich alles ruhen liess und den ich zum Anfang des achten Tages machen werde als Anfang einer andern Weltordnung (ἄλλου κόσμου. vgl. Grimm, Lexikon[4], 248). Daher feiern auch wir den achten Tag in Freude, an dem Jesus von den Toten auferstanden und nach seinem Erscheinen in den Himmel aufgefahren ist." In beiden Texten ist eine gottesdienstliche Sonntagsfeier vorausgesetzt. Deutlicher finden wir die Feier im Pliniusbrief, den wir später noch eingehender zu behandeln haben. Plinius (epist. ad Traj. XCVI, ed. H. Keil, Lipsiæ 1896, 231): „adfirmabant autem hanc

einer der Urgemeinden des Christentums, findet sich Sonntagsfeier mit Gottesdienst, und zwar am Anfang des Sonntags, der nach jüdischer Tagesbestimmung auf den Samstag-Abend fiel und hier — vielleicht etwas nach Intention des Paulus — mit der Stunde der Auferstehung des Herrn zusammenfiel [1]). So er-

fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem . . . convenire, carmenque Christo, quasi Deo dicere, secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent . . . quibus peractis morem sibi discedendi fuisse." Noch deutlicher berichtet uns die Didache, XIV, 1 (ed. Funk [2], I, 32): *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. . .*, am Tage des Herrn aber kommet zusammen und brechet das Brot und danket, nachdem ihr zuvor euere Sünden bekannt." Ebenso Justin, Apol., I, c. 67 (ed. Otto, I, 184): „An dem nach der Sonne benannten Tage findet die Zusammenkunft von allen, die in Städten oder auf dem Lande herumweilen, an einem gemeinsamen Orte statt und es werden die Aufzeichnungen der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so lange es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorleser aufgehört, hält der Vorsteher eine Anrede mittelst der er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen. Sodann stehen wir alle zusammen auf und schicken Gebete zum Himmel. Und . . . sobald wir mit dem Gebete zu Ende sind, wird Brot und Wein mit Wasser aufgestellt und der Vorsteher sendet gleichfalls Gebete und Danksagungen so kräftig er kann, empor, und das Volk stimmt ein, indem es „Amen" spricht, und nun geschieht die Ausspendung an jeden und der gemeinschaftliche Genuss von dem, was konsekriert worden ist, und denen, die nicht zugegen sind, wird es durch die Diakonen zugeführt." Desgleichen wird in der Didascalia LIX, 2 (ed. Funk, I, 170) befohlen: „Die dominica omnia seponentes concurrite ad ecclesiam. Nam qualem excusationem daturus est Deo, qui non convenit eodem die audire salutare verbum et nutriri alimento divino in æternum manente." Vgl. auch: Acta Joannis, 106 (ed. Lipsius und Bonnet, Lipsiæ 1896, II, 1, 203).

[1]) Denn dies, die Auferstehung des Herrn, war eben der Grund des sonntäglichen Gottesdienstes. Justin schreibt Apol., I, c. 67 (ed. Otto, I, 188): „Am Sonntag aber veranstalten wir deshalb alle gemeinschaftlich die Zusammenkunft, weil das der erste Tag ist, an dem Gott die Finsternis und den Urstoff gewendet und die Welt gemacht, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, am gleichen Tage von den Toten wieder auferstanden ist; denn am Tage vor dem Sonnabend haben sie ihn gekreuzigt und am Tage nach dem Samstag, also eben am Sonntag, ist er seinen Aposteln und Jüngern erschienen und hat so diese Dinge gelehrt, die wir euch zur Erwägung vorgelegt haben." Der gleichen Ansicht ist Cyprian, ep. 63, n. 16 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 337): „nos autem resurrectionem Domini celebramus. . ." Noch genauer spricht sich Athanasius, de virginitate, 20 (ed. Von der Goltz,

gibt sich für die τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων der Sonntag-Abend nach jüdischer oder nach heutiger Bestimmung der Samstag-Abend für die Sonntagsfeier zu Troas, was auch seine Bestätigung erhält durch die spätere Geschichte. Wenn Sokrates in seiner Kirchengeschichte[1]) berichtet: „Betreffs der Zusammenkünfte (συνάξεων) gibt es eine grosse Mannigfaltigkeit. Da nämlich überall die Kirchen am Sonntag jeder Woche die hl. Geheimnisse feiern, so weigern sich die Alexandriner und Römer, gestützt auf eine alte Tradition, dies zu tun. Die Aegypter, welche die Nachbaren der Alexandriner sind und die Bewohner der Thebais (Αἰγύπτιοι δὲ γείτονες ὄντες Ἀλεξανδρέων, καὶ οἱ τὴν Θηβαΐδα οἰκοῦντες) veranstalten zuvor am Sabbat Versammlungen, doch empfangen sie die hl. Mysterien nicht, wie es Sitte der Christen ist. Denn nachdem sie gegessen und sich von mannigfachen Speisen gesättigt haben, bringen sie gegen Abend das hl. Opfer dar und nehmen an den hl. Geheimnissen teil." Das gleiche berichtet Sozomenus[2]): „Aber auch nicht alle kommen zur gleichen Zeit und auf die gleiche Art und Weise in der Kirche zusammen. Einige veranstalten am Sabbat, gleichwie (ὁμοίως) am ersten Tage der Woche (τῇ μιᾷ σαββάτου) ihre Zusammenkünfte, wie zu Konstantinopel und beinahe überall. Zu Rom aber und zu Alexandrien nicht so. In vielen Städten und Ortschaften Aegyptens kommt man gegen alle bestehende Gewohnheit am Sabbat gegen Abend zusammen und empfängt, nachdem man schon gegessen hatte, die hl. Mysterien." Da man in Rom, wie wir aus Justin wissen, am Sonntag zusammenkam, so lassen sich die grossen Verschiedenheiten der Zusammenkünfte, wie Sokrates gemeint, leicht zu einer einheitlichen umgestalten.

55, TU. n. 7. XIV, 2 a) aus. Er schreibt der gottesgeweihten Jungfrau: „Um Mitternacht (μεσονύκτιον) wache auf und preise mit Lobgesängen Gott deinen Herrn. Denn in dieser Stunde (ἐν αὐτῇ γὰρ τῇ ὥρᾳ) ist der Herr von den Toten auferstanden und hat seinen Vater mit Lobgesängen gepriesen und uns daher geboten, in der nämlichen Stunde Gott mit Lobgesängen zu verherrlichen (διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσετάγη ἡμῖν ὑμνεῖν τὸν Θεόν). Vgl. auch Augustin, Sermo 221: In vigiliis Paschæ (ed. Migne, Patr. lat. XXXVIII, col. 1090); ebenso den mit Unrecht ihm zugeschriebenen Sermo 280 (251) n. 2, 3 (ed. Migne, Patr. lat. XXXIX, col. 2274).

[1]) Socrates, Hist. eccl. l. V, c. 22 (ed. Migne, Patr. gr. LXVII, col. 635).

[2]) Sozom., Hist. eccl. l. VIII, c. 9 (ed. Migne, Patr. gr. LXVII, col. 1478).

In Rom und Alexandrien bestimmte man den Tagesanfang nach heutiger Methode, daher die Zusammenkünfte am Sonntag. An den anderen Orten rechnete man nach der jüdischen Tagesfixierung und bekam somit Sabbatabend als Sonntagsanfang, wie zu Troas. Hätten daher Sokrates und Sozomenus an die verschiedenen Tagesbestimmungen geachtet, sie hätten überall den Sonntagsanfang als Zeit der Zusammenkunft gefunden und somit eine einheitliche Praxis überall statuieren können. Dass man an einigen Orten die sabbatischen und sonntäglichen Versammlungen hatte, wie Sozomenus deutlicher als Sokrates berichtet: *τῷ σαββάτῳ, ὁμοίως τῇ μιᾷ Σαββάτου,* scheint nur aus der Fastentheorie vor der hl. Kommunion gekommen zu sein. Nachdem nämlich diese eingeführt war, musste man notgedrungen die Samstagabendfeier auf den Samstagmorgen verlegen, und so kam es, dass die Aegypter und Thebaider noch die einzigen waren, welche in nicht nüchternem Zustande die hl. Kommunion empfingen, da sie eben an der alten überlieferten Praxis der Urkirche festhalten wollten, und ihnen die apostolische Anordnung ihres Gottesdienstes der Fastenpraxis vorzugehen schien. Die Geschichte bestätigt somit unsere Auffassung über die Zeit des Gottesdienstes zu Troas.

Nachdem Lukas nun die Zeit der Zusammenkunft bestimmt, *zeigt er den Ort derselben an:* „es waren aber viele Lampen in dem Obergemach, wo wir versammelt waren.“ Das Obergemach, ein Saal im obersten Teile des Hauses (*ὑπερῴῳ*) diente und dient heutzutage noch den Bewohnern des Orients als Lokal grösserer Zusammenkünfte. Hier nahm man Besuche an, zog sich zum Gebete zurück, hielt Familienzusammenkünfte, stellte die Toten aus und versammelte sich zu grösseren Gastmählern. Auch war man durch die fast unerträgliche orientalische Hitze mit ihrer Insektenplage beinahe gezwungen, die untern Räumlichkeiten zu verlassen und in das höher gelegene Obergemach sich zurückzuziehen. Zudem war dasselbe behufs Luftzirkulation mit zahlreichen grossen Fenstern versehen[1]. Ein solches Obergemach will Lukas unter *ὑπερῴῳ* zu verstehen geben. Es befand sich im dritten Stockwerk (*ἀπὸ τοῦ τριστέγου* V. 9). Somit

[1]) Vgl. E. Le Camus, Cénacle, Dict. d’archéologie chrétienne, II, 399.

muss das Versammlungshaus von beträchtlicher Grösse gewesen sein, da dreistöckige Häuser auch heute noch im Morgenland beinahe unbekannt sind [1]). In diesem geräumigen Obersaal brannten viele Lichter [2]). Was war der Zweck dieser Lampen? Wohl gehörten die Lampen zu den gewöhnlichen Einrichtungsgegenständen der jüdischen Synagogen [3]); es geschah dies jedoch aus rein praktischen Gründen, da die Nachmittagsversammlungen der Synagoge oft bis in den Abend hinein dauerten, „μεχρὶ σχεδὸν δείλης ὀψίας“, wie Philo bemerkt [4]). An unserer Stelle aber scheinen die Lichter einen andern Zweck gehabt zu haben, da es einerseits behufs Beleuchtung des Saales unnötig scheint, der Lichter speziell Erwähnung zu tun und da andererseits das adjektive ἱκαναί offenbar einen andern Sinn verlangt. Dem jüdischen Volk war das Lichteranzünden als Zeichen der Freude und des Dankes gegen Gott ein gewohnter Akt der Festfreude, das sich aufs herrlichste im achttägigen Tempelweihfest, auch Lichterfest genannt, zeigte [5]). Der Grund dafür lag nach Josephus in der Freude über die Erinnerung des Tempels. „Da sie nach so langer Zeit“, schreibt er [6]), „gegen alles Erwarten wieder zur freien Ausübung ihres Gottesdienstes gelangt waren, versetzte sie die Erinnerung ihrer altherkömmlichen Einrichtungen in solche Freude, dass sie es zum Gesetze ihres Landes erhoben,

---

[1]) E. Le Camus, a. a. O. 400. Er schreibt von seiner Jerusalemreise: „nous n'en avons jamais rencontré d'aussi haut (trois étages) dans nos voyages.“

[2]) ἱκανόν kann nun freilich auch heissen genügend, satis, doch gebraucht Lukas das Wort sehr oft im Sinn von grosser Zahl, z. B. Apg., 11, 24: „καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ, und eine grosse Menge war dem Herrn hinzugefügt.“ Vgl. auch in diesem Sinne: 11, 26; 19, 26; Mc., 10, 46; Luc., 7, 12; Mt., 28, 12.

[3]) Vgl. Schürer, Geschichte, II ^{3}, 450.

[4]) Philo, Fragment aus dem ersten Buch der Hypothetica (ed. Mang, II, 630).

[5]) Während diesen Festtagen wurden Unmassen von Lichtern angezündet. Vor den Türen eines jeden Hauses brannten während der Nacht gewöhnlich so viele Lampen, als Bewohner im Hause waren. Einige vermehrten in den folgenden Nächten die Zahl der brennenden Lichter in arithmetischer Progression, so dass am Ende des Festes oft 80 Lichter vor einem Hause brannten. Vgl. Schegg, Bibl. Archäologie, 596.

[6]) Josephus Flavius, Antiq., XII, 7, 7 (ed. Hudson, I, 617).

die Erinnerung des Tempels acht Tage lang zu feiern. Dieses Fest begehen wir von jenem Tage an bis auf heute und nennen es das Fest der Lichter, weil uns die freie Religionsübung ganz unerwartet wie ein Licht aufgegangen ist." Da Lukas in der Versammlung zu Troas die *λαμπάδες ἱκαναί* speziell erwähnt und die Zusammenkunft am Samstag-Abend, als am Tag der Auferstehung des Herrn stattgefunden, so scheint es wahrscheinlich zu sein, dass die *λαμπάδες ἱκαναί* als Zeichen der Freude und des Dankes über die neue christliche Religionsübung, die ja den Christen auch ganz unerwartet wie ein Licht aufgegangen war, im Versammlungslokale angezündet wurden.

Ein Knabe nun, namens Eutychos, der auf dem Fenstergesims (*ἐπὶ τῆς θυρίδος*) sass und bei der langen Unterredung des Paulus eingeschlafen war, fiel, durch den Schlaf veranlasst (*κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου*), vom dritten Stocke herab und wurde tot aufgehoben. Aus dem Umstand, dass der Knabe auf dem Fenstergesims sass, geht hervor, dass trotz der Geräumigkeit des Saales das kleinste Plätzchen ausgefüllt war, denn sonst liesse sich die Haltung des Knaben schwer begreifen. Durch dieses unerwartete Ereignis war die friedliche Versammlung plötzlich gestört. Man eilte hinab, fand aber den Knaben tot. Auch Paulus steigt hinab, wirft sich nach Prophetenart [1]) über den Knaben hin und — da eine plötzliche Wundertat der göttlichen Allmacht vor sich gegangen — tröstet er die Umstehenden mit den Worten: „Betrübet euch nicht, denn seine Seele ist in ihm." Während einige den von den Toten Auferweckten fortführen, um ihn vielleicht vom Blut zu reinigen [2]), steigt Paulus mit den anderen wieder ins Obergemach hinauf.

Lukas hat mit dem Bericht des Wunders den Zweck seines Verweilens bei Troas erfüllt. Um aber die Geschichte abzurunden, berichtet er — was ihm eigentlich Nebensache ist — den Verlauf der Versammlung in einigen Worten: „*ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν.*" Wir haben es wiederum mit einer Partizipal-

---

[1]) III. Reg., 17, 32, und IV. Reg., 4, 34.

[2]) Dies scheint aus V. 12 hervorzugehen, denn sonst liesse es sich nicht erklären, warum der Knabe erst später zur Versammlung geführt wurde.

Konstruktion zu tun mit vier vorausgestellten, durch καί und τέ verbundenen Partizipien. Aus dieser Konstruktion kann, wie wir schon früher gesehen, weder bezüglich der zeitlichen Aufeinanderfolge [1]), noch bezüglich einer nähern Bestimmung des Verhältnisses, in welchem sie zu der übrigen Satzaussage stehen [2]), etwas geschlossen werden, wenn nicht anderweitig irgend ein Zusammenhang gefordert wird. Wie der Knabe wieder lebend geworden, stieg (ἀναβάς) Paulus hinauf ins Obergemach, καὶ κλάσας τὸν ἄρτον und brach das Brot. Was haben wir unter κλάσας τὸν ἄρτον zu verstehen? Da κλᾶν τὸν ἄρτον sowohl für Brechen gewöhnlichen Brotes, somit als Bezeichnung gewöhnlicher Nahrung als auch für die hl. Eucharistie gebraucht wurde, so haben wir uns hier nach der früher aufgestellten Regel zu richten und das κλᾶν τὸν ἄρτον im Sinne von gewöhnlicher Nahrung aufzufassen, falls nicht andere Angaben den Sinn von sakramentaler Eucharistiefeier fordern. Wie steht es mit diesen näheren, das κλᾶν τὸν ἄρτον bestimmenden Angaben?

1. Der *Anfang* des Sonntags war die Zeit der Zusammenkunft zum Brotbrechen und zwar näherhin die Stunde, in der Christus von den Toten auferstanden war. Was soll nun dieser Tag und diese weihevolle Stunde mit einer gewöhnlichen Mahlzeit zu tun haben? Wäre es nicht vielmehr am Platze, zu dieser Zeit jenes hl. Geheimnis zu feiern, das den Inbegriff der Lehre des Auferstandenen, ja den Auferstandenen selbst in sakramentaler Weise in sich birgt! Tag und Stunde der Feier scheinen sakramentales Brotbrechen zu verlangen.

2. Wie wir oben gesehen, ist diese christliche Sonntagsfeier wahrscheinlich nach dem synagogalen Gottesdienst gehalten worden und somit wie in Jerusalem in Opposition zu diesem. In Jerusalem aber haben wir unter κλάσις τοῦ ἄρτου hl. Eucharistiefeier gefunden; daher liegt auch hier der Schluss nahe, das κλᾶν τὸν ἄρτον gelte von sakramentalem Brote.

3. Lukas erwähnt gleich am Anfang seiner Schilderung die vielen Lichter im Versammlungslokal. Versteht man nun unter dem κλᾶν τὸν ἄρτον die hl. Eucharistiefeier, so begreift es sich von selbst, dass Lukas diese λαμπάδες ἱκαναί speziell erwähnt.

[1]) Blass, Grammatik [2], 255.

[2]) Ebd. 252, Anm. 1.

Soll aber *κλᾶν τὸν ἄρτον* gewöhnliches Gastmahl bedeuten, so kann kein befriedigender Grund gefunden werden, warum Lukas dieses sonst so nebensächlichen Umstandes gedenkt.

4. Ein anderer, näherer Bestimmungsumstand liegt in der Bemerkung des Lukas, dass Eutychos auf dem Fenstergesimse sass. Der Saal war somit gefüllt und der Jüngling hatte keinen anderen Platz zum Sitzen gefunden. Dies kann keineswegs begründet werden mit einer unverhofften Versammlung, da Paulus bereits sieben Tage in Troas weilte (*οὗ διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτά*, 20, 6). Diese Versammlung war somit gewiss nicht die einzige gewesen. Es war deshalb Zeit genug, das Versammlungslokal mit Sitzbänken auszurüsten. Wie soll man sich nun bei einem solchen Platzmangel die Abhaltung einer regelrechten Mahlzeit vorstellen? Was wäre zudem aus den Speisen für eine solche Menge geworden, da Paulus, was ja keineswegs vorausgesehen war, das *κλᾶν τὸν ἄρτον* bis zur mitternächtlichen Stunde verzögerte? Nimmt man aber eucharistisches Brotbrechen an, dann fallen alle diese Schwierigkeiten.

5. Einen weiteren Grund bietet die Zeitangabe der Feier. Wie wir bereits nachgewiesen, wurde in der ersten christlichen Zeit der *Sonntag* als Tag der Auferstehung des Herrn und zwar näherhin die mitternächtliche oder frühmorgentliche Stunde gefeiert. Die Feier bestand hauptsächlich in Darbringung des eucharistischen Opfers, zu dem, wie Justin berichtet, alles zusammengekommen war. Zu Troas nun geschieht eine Zusammenkunft am gleichen Tag, zur gleichen Stunde. Ist da der Schluss zu gewagt: Also ist der Hauptzweck der Versammlung die Feier des eucharistischen Opfers, zumal Lukas als Zweck der Zusammenkunft ausdrücklich das *κλάσαι ἄρτον* bezeichnet? Gewiss nicht; daher dürfen wir aus diesen Gründen als sichere Tatsache hinstellen, dass unter *κλᾶν τὸν ἄρτον* die hl. Eucharistiefeier zu verstehen ist, was in folgendem seine Bestätigung findet.

6. Der syrische Uebersetzer der Apostelgeschichte aus dem II. Jahrhundert ist zur gleichen Auffassung des *κλᾶν τὸν ἄρτον* gekommen, indem er *κλᾶν τὸν ἄρτον* einfach mit „frangere Eucharistiam“ wiedergibt[1]), wie er dies bei dem Fragment über

[1]) Vgl. Knabenbauer, Comment. in Actus, 344.

die Urkirche zu Jerusalem getan hatte. Mit ihm stimmt auch Augustin überein, der, wie wir oben gesehen, über diese Stelle sagt: „et ita eadem nocte fracturus panem, sicut frangitur in sacramento corporis Christi, produxit sermonem usque ad medium noctis, ut post sacramenta celebrata, rursus usque ad diluculum alloquens congregatos . . .“ Diese Gründe bestimmen *κλᾶν τὸν ἄρτον* zur hl. Eucharistiefeier. Paulus stieg hinauf und brach das Brot, d. h. feierte das grosse Opfer des neuen Bundes.

Das weitere, dem *ἐξῆλθεν* vorangestellte Partizip lautet: *καὶ γευσάμενος*. Hiemit kommen wir zum eigentlichen punctum saliens, worauf Belser u. a. ihre Agapentheorie konstruieren. Belser schreibt[1]: „In dem Abschnitt 20, 7—12 handelt es sich um die Feier der Eucharistie; dieselbe erfuhr einen Aufschub infolge des Falles von Eutychus und trat erst nach der Erweckung desselben durch Paulus, erst nach Mitternacht, ein. In V. 11 liegt mit *κλάσας τὸν ἄρτον* eine Wiederaufnahme von *κλάσαι ἄρτον* in V. 7 vor. Dieser Ausdruck aber ist solemne Bezeichnung der eucharistischen Feier (vgl. 2, 42 und 46; 27, 35; I. Kor. 10, 16). Ebenso gewiss ist andererseits, dass *γευσάμενος*, V. 11, von dem Genusse leiblicher Nahrung verstanden werden kann; denn in diesem Sinne gebraucht Lukas das Verbum, 10, 10; 23, 14. Somit lautet die Aussage desselben dahin: Paulus nahm in der Versammlung zu Troas die Feier der Eucharistie vor, womit indes auch ein Genuss gewöhnlicher Nahrung verbunden war, mit andern Worten: es fand nicht bloss eucharistische Oblation und Kommunion, sondern auch leibliche Erquickung statt.“ Wie unbegründet aber dieser Schluss Belsers ist, zeigt uns ein kleines Beispiel. Matthäus berichtet bei Einsetzung des hl. Abendmahles[2]: „*λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, nehmet hin und esset, das ist mein Leib.“ Ebenso gewiss ist es auch, dass Matthäus *φάγετε* sonst für Genuss gewöhnlicher Nahrung gebraucht[3], also, um nach obiger Methode den Schluss zu ziehen, hat Jesus im Abendmahlssaal seinen Jüngern nicht konsekriertes Brot, sondern gewöhnliche Nahrung gegeben, weil eben Matthäus das *φάγετε*

[1]) Belser, Apg., 251.
[2]) Mt., 26, 26.
[3]) Mt., 14, 16—20; 15, 37.

sonst für Genuss gewöhnlicher Nahrung verwendet?! Ein Wort, das eben für vieles angewendet wird, darf nicht aus sich selber, sondern muss aus den Umständen erklärt werden. In 10, 10 sagt Lukas deutlich, was er unter γεύσασθαι verstanden haben will: „ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι, da Paulus hungerte, wollte er essen.“ An dieser Stelle wird γεύσασθαι durch das vorausgehende πρόσπεινος bestimmt. Ebenso in der anderen, von Belser zitierten Stelle 23, 14: die 40 Männer, die sich gegen Paulus verschworen, sagen: „ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς μηδενὸς γεύσασθαι: durch einen Schwur haben wir geschworen, nicht zu essen, bis wir den Paulus getötet.“ Auch hier ist γεύσασθαι klar bestimmt durch den Schwur sowohl, als auch durch das vorangehende (V. 12) und nachfolgende (V. 21) μήτε φαγεῖν, μήτε πιεῖν. Wie verhält es sich aber mit dem γευσάμενος an unserer Stelle? Lukas bringt keine nähere Bestimmung, dafür lässt er aber dieses Partizip auf κλάσας τὸν ἄρτον folgen. Da unter ἄρτον eucharistisches Brot zu verstehen ist, so liegt es auf der Hand, das γευσάμενος mit κλάσας τὸν ἄρτον in Verbindung zu bringen und zu übersetzen: nachdem Paulus das Brot gebrochen und es genossen. Dass γεύσασθαι auch für den Genuss eucharistischen Brotes gelten kann, wird doch keinem Zweifel unterliegen, zumal Lukas, wie auch die anderen Evangelisten[1]), sich keineswegs verpflichtet fühlt, γεύσασθαι immer von rein materiellem Nahrungsgenuss zu gebrauchen. So schreibt Lukas in seinem Evangelium (9, 27): „Wahrlich sage ich euch: es sind unter den hier Stehenden, welche den Tod nicht kosten werden (οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου) bis sie das Reich Gottes schauen.“ Wenn daher Lukas γεύσασθαι sogar für Immaterielles gebrauchen kann, warum sollte er es nicht auch auf eucharistisches Brot anwenden dürfen? Dass dieses Wort für den Genuss der hl. Eucharistie nicht so fremd war, sehen wir aus Irenäus. Er berichtet über die Nachäffungen der kath. Eucharistiefeier von Seite des Häretikers Markus[2]): „Indem er tut, als konsekriere er einen mit Wein und Wasser gefüllten Kelch und die Worte der Epiklesis verlängert, macht er den Wein purpurrot erscheinen, so dass kraft seiner Epiklesis, die über alles erhabene

[1]) Vgl. Hebr., 2, 9; 6, 4; Mt., 16, 28; Mc., 9, 1; Joh., 8, 52 u. a.

[2]) Irenäus, c. Hæres., l. I, 13 (ed. Stieren, I, 146).

„Gnade“ ihr Blut in jenen Kelch zu träufeln scheint und die Anwesenden von jenem Tranke zu kosten (ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος) sich sehnen, damit die, durch diesen Magier angerufene „Gnade“, sich auch in sie ergiesse.“ Ebenso gebraucht Papst Kornelius (251—253) in seinem Briefe an Fabius von Antiochien γεύσασθαι für Eucharistieempfang. Er schreibt über den röm. Presbyter Novatus[1]: „Denn, nachdem er die Opferung vollzogen, gibt er jenen den Anteil und lässt die geblendeten Menschen, während er ihnen die hl. Kommunion reicht, schwören, indem er die Hand des Kommunizierenden mit seinen Händen erfasst und nicht früher loslässt, bis er unter einem Eidschwur auf folgendes antwortet: Schwöre mir — so seine eigenen Worte — bei diesem Leib und Blut Jesu Christi unseres Herrn, du wollest meine Partei nie verlassen und nie zu Kornelius gehen. Und so liess der Unglückliche niemanden die Kommunion empfangen (καὶ ὁ ἄθλιος ἄνθρωπος οὐκ πρότερον γεύσεται...) als bis er sich selbst Böses angewünscht. Der Kommunizierende, der aber beim Empfang des geweihten Brotes hätte Amen sagen sollen, sprach an dessen Stelle: „Ich werde nie zu Kornelius zurückkehren.“ Desgleichen verwendet Cyrill dieses Wort[2]: „Wer kostet (γεύμενοι), dem wird nicht befohlen Brot und Wein zu kosten (οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι), sondern das Geheimnis des Leibes und Blutes Christi (ἀλλὰ ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ).“ Wir sehen, der Gebrauch des Wortes γεύσασθαι für Empfang der hl. Kommunion ist der Sprache der alten Kirche keineswegs fremd. Lukas bietet daher keine Schwierigkeit, das γεύσασθαι auf das vorausgehende κλάσας zu beziehen. Schon Augustin hat das Gleiche getan, da er, wie wir oben sahen, schrieb: „ut post sacramenta celebrata, rursusque usque ad diluculum alloquens congregatos. . . .“ Paulus also geniesst die hl. Eucharistie, das sagt uns das Wort γευσάμενος. Damit erhebt sich jedoch eine andere Schwierigkeit. In der Partizipalkonstruktion liegt, wie wir öfters schon gesehen, weder eine nähere Zeit-, noch eine Verhältnisbestimmung des

[1]) Bei Eusebius, Hist. eccles. VI, 43 (ed. H. Valesius, Augustæ Taurinorum 1746, I, col. 274).

[2]) Cyrill. Hierosolym. Catech. mystag., 5. n. 20 (ed. Migne, Patr. gr. XXXIII, col. 1124).

Partizipalsatzes zu den anderen Satzgefügen, es frägt sich daher, aus welchem Grunde Lukas hier das *γευσάμενος* speziell erwähnt, da er sich ja mit dem *κλᾶν τὸν ἄρτον* hätte begnügen können, wie er sich in seinem Berichte über die Eucharistiefeier zu Jerusalem mit dem einfachen *κλάσις ἄρτου* begnügte? Die Antwort liegt wieder in einer Feinheit des lukanischen Stiles, die mit einem Worte, mit einer Satzkonstruktion, eben mehr sagt, als oberflächliches Lesen vermutet. In dem speziellen, von *κλᾶν τὸν ἄρτον* getrennten Hervorheben des *γευσάμενος* liegt eine Andeutung, dass die Gläubigen am hl. Mahle ebenfalls teilgenommen haben. Sie waren ja zu diesem Zwecke, wie Lukas anfangs gesagt hatte, zusammengekommen: *συνηγμένων ἡμῶν, κλάσαι ἄρτον* (v. 7). Hätte nun Lukas das *γευσάμενος* ausgelassen, so hätte man wohl auch die Kommunion der Gläubigen sich denken können, doch seine feine Feder wusste dies noch deutlicher hervorzuheben. Wie er einst zu Jerusalem mit dem appositiven *κοινωνία* (2, 43) die Anteilnahme des Volkes so fein geschildert, so bringt er hier das von *κλάσας* getrennte *γευσάμενος*, um seinen Leser auf die zwischen dem *κλάσας* und *γευσάμενος* liegende Kommunion der Gläubigen aufmerksam zu machen. Paulus konsekriert das Brot, bricht und teilt es den versammelten Gläubigen aus, um darauf selbst die hl. Speise zu geniessen, was nicht zu verwundern ist, da damals wohl kaum etwas von den hl. Gestalten übrig gelassen wurde.

Das vierte Partizip, das Lukas dem *ἐξῆλθεν* vorausstellt, ist: „*ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς.*" Die Kopulativpartikel *τέ* steht hier in gleicher Bedeutung wie *καί*, somit einfach verbindend „und", ohne irgend welche Stellungnahme zu dem vorhergehenden *γευσάμενος*[1]). Lukas verbindet die vier Partizipien mit philologischer Feinheit *καί* — *καί* — *καί* — *τέ*. Das *ἐφ' ἱκανόν* wird näher bestimmt durch das *ἄχρι αὐγῆς*. Paulus fuhr noch lange (*ἐφ' ἱκανόν*)[2]), d. h. bis zur Morgendämmerung, mit dem beleh-

---

[1]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 428. In Apg., 21, 30 ist das Gleiche, nur wird hier die umgestellte Ordnung inne gehalten *τέ* — *καί* — *καί* — *καί*. „*ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη, καὶ ἐγένετο συνδρομὴ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπιλαβόμενοι τοῦ Παύλου εἷλκον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ, καὶ εὐθέως ἐκλείσθησαν αἱ θύραι.*"

[2]) Vgl. Grimm, Lexikon[4], 209: „*ἐφ' ἱκανόν*, in sat longum tempus, satis diu."

renden und ermahnenden Unterricht fort (ὁμιλήσας)[1]), um so, nachdem er dies alles in Troas getan (οὕτως)[2]), hinauszugehen (ἐξῆλθεν) und das Schiff zu besteigen. Wie Paulus abreist, wird der von den Toten auferweckte Knabe herbeigeführt. Bei dessen Anblick trösteten sich die vom Apostel scheidenden Bewohner von Troas. Blieb ihnen doch ein sichtbares Andenken an den geliebten Apostel zurück: der von den Toten erweckte Knabe.

So der Bericht über die Versammlung der Gläubigen zu Troas. Stellen wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung für Eucharistie und Agape zusammen.

Resultate. In diesem kleinen, aber wichtigen Fragment handelt es sich um Zusammenkunft zum grossen Opfer des neuen Bundes. Am Anfang des ersten Wochentages, zur Zeit der Auferstehung des Herrn, versammelt Paulus die Gemeinde, nachdem er wahrscheinlich kurz zuvor in der Synagoge die neue Lehre verkündet hatte. Ein grosser Saal im dritten Stockwerk bildet die Kirche. Lichter sind in Menge angezündet, um zum voraus auf eine weihevolle, geheimnisreiche Stunde vorzubereiten. Paulus eröffnet die Versammlung. Er will in der Frühe des Sonntags verreisen. Sein für Christus feuriges Herz ist aber so voll von Belehrungen und Ermahnungen, die er den Christen von Troas zu hinterlassen hat, dass sich seine Rede in die Länge zieht. Stundenlang lauscht die begeisterte Menge, bis gegen Mitternacht das Geräusch des zum Fenster hinaus-

[1]) Dass Lukas das ὁμιλεῖν nicht nur für gewöhnliches Sprechen und Sichunterreden, wie im Evangelium von den beiden Emmausjüngern (24, 14 καὶ αὐτοὶ ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων vgl. auch 24, 15), sondern auch für religiöse Unterweisungen gebraucht, zeigt die Apg. selbst (24, 26), in der Lukas über den Prokurator Felix schreibt: dass er öfters den Paulus holen liess, um sich mit ihm zu unterreden: ὡμίλει αὐτῷ. Was den Inhalt dieser Unterredungen bildete, schrieb Lukas in V. 26: „Nach einigen Tagen aber erschien Felix mit Drusilla, seinem Weibe und beschied Paulus vor sich und hörte ihn über den Glauben an Jesus Christus an. Da er (Paulus) aber von Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und dem künftigen Gerichte redete, geriet Felix in Furcht und erwiderte: „Für jetzt magst du gehen, wenn ich gelegene Zeit bekomme, werde ich dich zu mir rufen lassen."

[2]) Blass, Grammatik [2], 258: „Bei vorangestelltem Partizipalsatz kann der folgende Hauptsatz mit einem auf jenen hinweisenden οὕτως eingeleitet werden."

fallenden Knaben den Apostel in seiner Lehrtätigkeit unterbricht. Nach Auferweckung des toten Euthychos beginnt Paulus das κλᾶν τὸν ἄρτον, die eucharistische Opferfeier. Die Gläubigen empfangen die hl. Kommunion aus der Hand des Apostels, dieser geniesst selbst das hl. Brot und fährt mit seinem Unterricht weiter bis der Morgen dämmert. Dann nimmt er Abschied, eilt zum Schiffe und hinterlässt seiner Gemeinde als Trost den von den Toten auferweckten Knaben.

Dies der lukanische Bericht. Von gewöhnlicher Mahlzeit in Verbindung mit Eucharistiefeier ist hier keine Rede. Wir haben eine gottesdienstliche Versammlung, wie wir sie in Jerusalem getroffen, von Agapenfeier aber berichtet Lukas nichts. Das unbestimmte γευσάμενος wird durch den Kontext für Genuss des eucharistischen Brotes bestimmt, was sowohl der freie Gebrauch dieses Wortes von Seiten des Lukas, als auch die spätere Anwendung desselben für Empfang der hl. Gestalten bestätiget. Das Fragment der Apostelgeschichte über die Sonntagsfeier zu Troas führt uns wohl eine Eucharistiefeier, aber keine Agapenfeier vor Augen.

Hat uns Lukas mit seinem Berichte die erste christliche Sonntagsfeier einer paulinischen Gemeinde Kleinasiens enthüllt, so führt uns Paulus selbst zur Muttergemeinde der kleinasiatischen Kirchen, nach Ephesus.

II. KAPITEL.

Die Christengemeinde zu Ephesus.

Ephesierbrief V, 18—20.

Während Paulus zu Rom in Gefangenschaft weilte[1]), übergab er wahrscheinlich anfangs 63[2]) seinem geliebten Diakon

[1]) Gutjahr, Einleitung[2], 325: „Für Rom als Ort der Abfassung des Epheserbriefes entscheiden sich ohne Ausnahme alle alten Ausleger und die Mehrheit der neueren. Wenige protestantische Forscher halten an Cäsarea fest. Doch entbehrt letztere Meinung aus mehrfachem Grunde jeder Wahrscheinlichkeit."

[2]) Zahn, Einleitung, I, 314; ebenso Gutjahr, Einl., 325: „Der Brief wurde also in Rom Ende 62 oder Anfang 63 geschrieben."

Tychikos[1]), neben dem Briefe an die Kolosser auch ein Schreiben, das unter dem Namen Epheserbrief erhalten blieb[2]). „Ueber seine Adressaten herrscht“, wie Gutjahr schreibt[3]), „auch heute noch keine Uebereinstimmung“; doch ist man darin einig, dass der Brief an kleinasiatische Christengemeinden, deren Mutterkirche Ephesus war, gleichsam als Zirkularschreiben[4]) gerichtet ist, was zum Zwecke unserer Arbeit vollständig genügt. Im fünften Kapitel, Vers 18—20, ermahnt Paulus die Christen der kleinasiatischen Gemeinden:

18. Καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι	Und berauschet euch nicht mit Wein, in dem Ausschweifung liegt, sondern erfüllet euch mit dem Pneuma,
19. λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματι-	zu einander redend in Psalmen und Hymnen und pneu-

[1]) Kol., 4, 7.

[2]) Während auf protestantischer Seite die Echtheit des Briefes von Bauer, Hilgenfeld, Weiszäcker, Hitzig und anderen bestritten wird, haben sich Zahn (Einl., I, 347), B. Weiss (Einl.[3], 254 ff.) und Godet (Einl., I, 292 ff.) entschieden für dessen Echtheit erklärt. Letzterer schreibt: „Die Gründe für die Echtheit sind trotz mancher Schwierigkeiten nicht nur vorwiegend, sondern entscheidend.“

[3]) Gutjahr, Einl., 320. Seine Ansicht lautet also (321): „Der Brief war unmittelbar bestimmt für Ephesus und (etwa mit Ausnahme von Kolossä, wohin Paulus gleichzeitig ein eigenes Schreiben richtet) für die Gesamtheit der kleinasiatischen Gemeinden, deren Mutterkirche Ephesus war... Aller Wahrscheinlichkeit nach behielt Ephesus den Originalbrief für sich, besorgte für die übrigen Gemeinden die nötigen Abschriften... Die (hier) vorgelegte Ansicht wird im wesentlichen gegenwärtig mehrfach vertreten (Kaulen, Trenkle, Schäfer). Nur wird von einigen m. E. irrtümlicherweise angenommen, Paulus habe den Brief zunächst nicht oder überhaupt nicht für Ephesus, sondern ausschliesslich für jene kleinasiatischen Gemeinden bestimmt, welche den Apostel persönlich nicht kannten (so Belser, Zahn, Godet). Indes wird auch die ausschliessliche Bestimmung des Briefes für Ephesus verteidigt (so von Kornely). Nach Henle war der Brief für Ephesus und für alle bestimmt, die in Ephesus auf- und zugingen.“ Aus dieser Kontroverse geht aber so viel als sicher hervor, dass der Brief sowohl für Ephesus als für die anderen kleinasiatischen Christengemeinden bestimmt war. Wir dürfen das hier gebotene Fragment vor allem für die Mutterkirche Ephesus gebrauchen, ohne jedoch die übrigen Gemeinden ausschliessen zu wollen.

[4]) Vgl. Zahn, Einl., I, 343.

καῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ κυρίῳ,	matischen Oden, singend und psallierend in euerm Gemüte dem Herrn,
20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.	immer danksagend für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus, Gott und dem Vater.

Da diese Stelle von den Agapenforschern unberücksichtigt gelassen wurde, dürfen wir sofort zur Erklärung übergehen. Paulus mahnt die Christen vor dem Zuvieltrinken und fordert sie zu den pneumatischen Lobgesängen auf. Es stellt sich uns nun die Frage entgegen: Ist diese Aufforderung des Paulus an jeden einzelnen oder an die Gesamtheit der Gemeinde gerichtet, und wenn letzteres der Fall, wie haben wir uns die Versammlung vorzustellen?

Die erste Frage muss dahin beantwortet werden, *dass die Aufforderung des Paulus nicht an den einzelnen als solchen, sondern an die versammelte Gemeinde gerichtet ist.* Darauf weist vorerst die allgemeine Ausdrucksweise des Paulus hin. Er spricht im Plural, redet somit zu einer Gesamtheit der Gemeinde, was aber unmöglich ist, wenn Paulus die Stelle nicht von einer Versammlung, sondern von jedem einzelnen, getrennt vom andern, verstanden wissen will. Denn in den kleinasiatischen Gemeinden hatte es, was Paulus nicht unbekannt war, Arme genug, denen die Mittel fehlten zum Weingenuss zu Hause. Paulus konnte daher nicht so allgemein schreiben: μὴ μεθύσκεσθε, betrinket euch nicht, wenn er dies von jedem einzelnen zu Hause verstanden wissen wollte. Nehmen wir aber eine Gemeindeversammlung an, wobei die Reichen, wie in Korinth, für die Armen Speise und Trank mitbrachten, so treten die Worte Pauli in ihre volle Bedeutung. Wenn auch nicht anzunehmen ist, dass sich alle betrunken haben, so bestand doch, da für alle Wein vorhanden war, für alle die Gefahr der Unmässigkeit, deshalb das allgemeine: μὴ μεθύσκεσθε.

Einen zweiten Grund bietet das λαλοῦντες ἑαυτοῖς. Der Plural der Reflexivpronomen, ἑαυτῶν, ἑαυτοῖς wird nach dem Schriftgebrauch oft für das reziproke Pronomen ἀλλήλων, ἀλλήλοις ge-

nommen[1]), was Paulus ebenfalls im vorhergehenden Kapitel tat, wo er schrieb (4, 32): „γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, seid gutmütig gegen einander, barmherzig, verzeihet einander, wie Gott in Christo uns verziehen hat.“ Hier hat ἑαυτοῖς offenbar den Sinn von ἀλλήλοις. Nehmen wir somit ἑαυτοῖς an unserer Stelle für ἀλλήλοις, so setzt dies eine Versammlung voraus, wo die pneumatischen Gaben zur gegenseitigen Erbauung geoffenbart wurden, wie das zu Korinth geschehen war, wo Paulus ausdrücklich hervorhebt (I. Kor., 14, 26): „ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει . . ., wenn ihr zusammenkommet, so hat jeder einen Psalm. . .“ Würden sich die Worte Pauli auf jeden einzelnen zu Hause erstrecken, so scheint es beinahe komisch zu sein, dass Paulus die Christen auffordert, zu Hause zu singen und zu psallieren im stillen Kämmerlein. Paulus richtet somit seine Worte an die versammelte Gemeinde, die, statt sich an den pneumatischen Offenbarungen zu erbauen, dem Weintrinken ergeben war. Dies ist der volle Sinn des paulinischen: μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἀλλὰ πληροῦσθε. Zu Ephesus und in den kleinasiatischen Gemeinden wurde eine Versammlung abgehalten, bei der Wein getrunken wurde und mit der die pneumatische Gabenmanifestation verbunden war. Dies die Antwort auf die erste Frage. *Wie haben wir uns diese Versammlung nun vorzustellen?*

Die Beantwortung dieser Frage liegt *in der damaligen Gastmahlssitte.* Gegen Abend wurde, wie wir früher gesehen haben, die Hauptmahlzeit eingenommen. Nachdem man sich zu Tische gelegt hatte, wurden die Speisen aufgetragen, mit denen ohne weiteres Reden der Hunger gestillt wurde, wie Plutarch (40 bis 120), der ein Zeitgenosse des Paulus und Nachbar der kleinasiatischen Gemeinden war, drastisch bemerkt[2]): „Wir sahen und hörten einander nicht, sondern ein jeder bückte sich über

[1]) Grimm, Lexikon [4], 112: „ponitur plural. haud raro pro reciproco pronomine ἀλλήλων, ἀλλήλοις, invicem, mutuo, alius alium. Col., 3, 13. 16; Luk., 20, 5; Mt., 16, 7; 21, 38; Mk., 10, 26; 16, 3 u. s. w. v. Matthiæ § 489, III; Kühner, II, 497 sq.; Brnhdy. 273.“

[2]) Plutarch, das Gastmahl der sieben Weisen (ed. Bernardakis, I, 358, Teubneriana XXV, Lipsiæ 1888).

seinen Teller und fröhnte dem Nahrungsbedürfnisse.“ War der Hunger gestillt, so wurde der Speisetisch weggenommen, der Fussboden von den Knochen, Obstschalen und andern Ueberbleibseln der Speisen, welche die Schmausenden unbekümmert auf den Boden zu werfen pflegten, gereinigt. Hierauf wusch man sich die Hände, da in Ermangelung einer Gabel die Hand diesen Dienst versehen musste. Nun wurde der Schenktisch hereingetragen, der gewöhnlich mit einem oder mehreren Leuchtern versehen war. Die Trinker schmückten sich mit Kränzen, und es begann der zweite Teil des Mahles, das sogenannte Symposion, das mit seinen Weinen und dem Nachtisch zur Stillung des Durstes, da unter dem eigentlichen Mahle nicht getrunken wurde, aber auch zugleich zur Unterhaltung dienen sollte. Ein Symposiarch oder Trinkkönig wurde gewählt, dem die Ordnung und Regelung des ganzen Gelages zufiel[1]). Während das niedere Volk sich unter dem Trinkgelage mit Flötenspiel und Tänzen belustigte, befassten sich ernste und gebildete Männer mit leichteren wissenschaftlichen Fragen und Antworten, so dass der oben zitierte Plutarch, nach Schilderung des ungestörten Essens, fortfahren konnte mit den Worten: „Jetzt aber, da der Speisetisch weggehoben ist, sind wir, wie du siehst, frei; mit Kränzen geschmückt unterreden wir uns, geniessen einander und haben gute Zeit, weil wir der Nahrungssorgen entledigt sind.“ Wie diese Zeit ausgefüllt wurde, bemerkt er in der Vorrede zum achten Buch seiner Tischreden[2]): „Diese Mysterien lehren uns also, dass man bei Tische keine anderen als nützliche und lehrreiche Gespräche führen müsse und dass, wenn solche Unterredungen sich mit dem Genusse des Weines vereinigen, alle Wildheit und Ausgelassenheit verdeckt und durch die Güte der Musen in Schranken gehalten wird.“ Bei dieser Unterhaltung sollten nur leichtere Quästionen behandelt werden, und alle sollten daran teilnehmen. „Denn“, bemerkt Plutarch weiter[3]), „es ist bei Gastmahlen gewöhnlich, sich während des

---

[1]) Vgl. über das Mahl: Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer [6], herausgegeben von Richard Engelmann, Berlin 1893, 439.

[2]) Plutarch, Vorrede zum achten Buch der Tischreden (ed. Bernardakis IV, 303).

[3]) Ebd. Tischreden, b. I, 1. Frage (ed. Bernardakis IV, 8).

Trinkens mit Tanzen eine Bewegung zu machen; wollte man aber die Gäste zwingen, miteinander zu fechten oder den Diskus zu werfen, so würde das herrlichste Mahl für sie nicht allein beschwerlich, sondern auch schädlich werden. So geben auch Untersuchungen über leichte Materien der Seele eine angenehme und nützliche Erschütterung, aber streitsüchtige, verwickelte und verfängliche Fragen mag man ganz bei Seite lassen, weil sie . . . der ganzen übrigen Gesellschaft Langweile verursachen. Das Gespräch, woran alle teilnehmen sollen, muss wie der Wein gemeinschaftlich sein. . . . Ebenso geht es auch bei Gastmahlen, wenn die Philosophen sich in spitzfindige Fragen aus der Dialektik vertiefen und dadurch den übrigen Gästen, die von dem allem nichts verstehen, Langweile machen, diese aber ihrerseits nun anfangen zu singen, oder auf läppische, schmutzige und alltägliche Erzählungen verfallen. Dann ist der Endzweck der gemeinschaftlichen Unterhaltung bei Tische vereitelt.“ Diese Art und Weise die Gastmähler abzuhalten war in der alten christlichen Zeit nicht nur bei den Griechen, sondern auch bei den Römern und Juden in Gebrauch, wie uns der Verlauf der Abhandlung noch deutlicher zeigen wird. Wenn nun Paulus an unserer Stelle das *μὴ μεθύσκεσθε* mit der Geistesgabenmanifestation in Verbindung bringt, so erinnert er an diesen Gebrauch und setzt ein solches Gastmahl voraus, erwähnt aber nur den zweiten Teil desselben, weil sich eben bei diesem Teil der Mahlzeit Missbräuche eingeschlichen hatten. Paulus erwähnt ausdrücklich den Wein und ebenso die Unterhaltung, die dabei geführt wurde. Der Text bietet uns eine Mahlzeit, deren zweiter Teil mit Weintrinken und Manifestation der Geistesgaben ausgefüllt wurde. Was lehrt die spätere Geschichte zu dieser Auslegung?

Von unseren weiteren Untersuchungen abgesehen, finden wir nur noch bei Irenäus etwas Aehnliches erwähnt. Er schreibt über den Magier Markus und seinen Anhang[1]): „Wenn also

---

[1]) Irenäus, c. Hær., l. 1, c. 13, n. 4 (ed. Stieren, I, 152): „*εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει, ἢ ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦ κλήρου οὗτοι, πάντοτε παίζειν καὶ ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν, καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι. . .*“

Markus befiehlt oder sonst einer, wie diese bei ihren Mahlzeiten immer das Los zu ziehen und sich einander gegenseitig zu befehlen pflegen, zu weissagen und sich ihren Gelüsten gemäss wahrzusagen, so wird der Befehlende grösser und mächtiger sein als der weissagende Geist, obwohl er ein Mensch ist, was unmöglich ist.“ Irenäus berichtet hier von Mahlzeiten, die der Häretiker Markus veranstaltete, bei denen man sich mit gegenseitigem falschem Prophezeien unterhalten habe. Sind nun diese Mahlzeiten nicht Nachäffungen einer christlichen Gewohnheit von Seite der Häretiker? Dürfen wir nicht in dieser Nachahmung die Bestätigung finden für die Auslegung unserer Epheserstelle? Markus sah die Geistesgaben bei den Mahlzeiten der Christen. Um die Christen seiner Irrlehre geneigt zu machen, wollte auch er bei seinen Gastmählern, freilich mit Lug und Trug, die Prophetengabe verwendet wissen. Zudem finden wir noch zwei weitere, unsere frühere Untersuchung bestätigende Tatsachen. Einmal wurde eine Mahlzeit gehalten, denn Irenäus sagt ausdrücklich: *ἐπὶ τοῖς δείπνοις*; sodann wurde das Mahl nach griechischer, oder besser, nach damals allgemeiner Landessitte abgehalten, was aus dem *ἐπὶ τοῖς δείπνοις τοῦ κλήρου παίζειν* hervorgeht. Das *τοῦ κλήρου παίζειν* erinnert nämlich an die griechische Sitte, beim zweiten Teil des Gastmahles einen Trinkkönig durch das Los zu erwählen [1]). Dieser Trinkkönig, *βασιλεύς* oder *ἄρχων τῆς πόσεως* oder *συμποσίαρχος*, genannt, „hatte nun die Aufsicht über die richtige Mischung des Weines, über die Zahl der Becher, die den Trinkern zu verabreichen waren, überhaupt hatte er die Regeln, nach denen das Gelage vor sich gehen sollte, gelegentlich aber auch die Strafen für deren Verletzung zu bestimmen [2]).“ Die Geschichte bestätigt uns also, freilich nur mit einem einzigen, aber überaus wertvollen Berichte die ganze Auffassung der Epheserstelle. Das Zeugnis aber im Epheserbrief ist um so wichtiger, als wir dadurch auf eine, allen kleinasiatischen Christengemeinden gemeinsame Einrichtung schliessen

[1]) Vgl. Horaz, Carm. lib. I, Carm. IV, 16:
„Jam te premit nox, fabulæque Manes
Et domus exilis Plutonia, quo simul mearis
Non regna vini sortiere talis.“

[2]) Guhl und Koner, Leben der Griechen und Römer [6], 446.

können, da eben der Brief nicht nur für Ephesus, sondern für die gesamten Gemeinden Kleinasiens bestimmt war. Was ist dies aber für eine Mahlzeit? Eine Gemeindemahlzeit, mehr bietet die Stelle nicht. Denken wir aber zurück an das Gemeindemahl zu Korinth, erinnern wir uns dazu an die so rege Verbindung zwischen Korinth und Kleinasien, so dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, dass es sich in Ephesus um das von den Reichen den Armen bereitete Herrenmahl oder Sonntagsmahl handelt. Der Epheserbrief bezeugt uns daher für die Christengemeinden Kleinasiens ein von den Reichen den Armen bereitetes Mahl, dem sich als zweiter Teil das Symposion anschloss. Es wurde dabei Wein getrunken, und zur allgemeinen Unterhaltung und Erbauung traten die Pneumatiker auf und trugen Psalmen, Hymnen und pneumatische Oden vor. Da Paulus in V. 20 zur Danksagung im Namen unseres Herrn Jesu Christi Gott und dem Vater auffordert und dies in Verbindung mit dem Mahle bringt, so werden bei diesem Mahle auch Danksagungen (*εὐχαριστοῦντες*) gesprochen, und, da Paulus befiehlt immer für alles zu danken „*εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων*“, haben sich diese Danksagungen auch auf die Speisen bezogen. Wie die Danksagungsgebete (oder Tischgebete) lauteten, wissen wir nicht, doch sagt Paulus, dass das Danksagungsgebet „an Gott, den Vater (*τῷ θεῷ καὶ πατρί*) zu richten sei und zwar im Namen unseres Herrn Jesu Christi (*ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*).“

Stellen wir auch hier *die Resultate* der Untersuchung für unsere Agapenfrage kurz zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. In Ephesus und den anderen kleinasiatischen Christengemeinden haben wir eine Mahlzeit, bei deren zweiten Teile die Pneumatiker ihre Gaben zur Erbauung der Gemeinde offenbaren. Wie das Mahl geheissen, wissen wir nicht. Doch trägt es dem Wesen nach den gleichen Charakter, wie die Agapen, die uns schon bekannt sind, ist somit mit diesen identisch.

2. Die Tischgebete (*εὐχαριστία*) sollen an Gott den Vater gerichtet werden und zwar im Namen unseres Herrn Jesu Christi.

So bringt auch der Epheserbrief eine neue Bestätigung unseres früheren Bildes vom Wesen der Agapen. Dieses Bild vor Augen haltend werden wir nun auch den sonst kaum verständlichen Text des zweiten Petrusbriefes verstehen.

III. KAPITEL.

Der zweite Petrusbrief.

II, 12—14.

Kurz vor seinem Tode[1]) lässt die Sorge um seine im Glauben bedrohten Brüder den Petrus einen Brief an die christlichen Gemeinden der fünf Provinzen Kleinasiens[2]) senden. Dieser Brief ist unser zweite Petrusbrief, der von Harnack[3]) „als pseudonym, apokryph im strengsten Sinne des Wortes" mit den meisten Protestanten verworfen wird, trotzdem neuestens B. Weiss, Kühl, Keil, Spitta, Zahn, Burger, Göbel u. a.[4]) für die Authentie des Briefes eingetreten sind. Fr. Maier[5]), der die Argumente der negativen Kritik gegen die Echtheit des Briefes prüft, kommt zu folgendem Resultate: „Die Argumente, mit denen die Unechtheit des zweiten Petrusbriefes bewiesen werden soll, sind im einzelnen nach Quantität und Qualität sehr angreifbar, mehr oder weniger (da ein *fundamentales* Unechtheitsindizium fehlt) voraussetzungsvoll und daher auch alle zusammengenommen

---

[1]) Fr. Maier, der Judasbrief, 121: „II. Petr. ist geschrieben ausgangs des apostolischen Zeitalters, angesichts des baldigen Todes seines Verfassers unter Zugrundelegung des ebenfalls spätapostol. Jud. Für das Todesjahr Petri selbst stehen nur die chronologisch unverrückbaren Grenzpunkte fest (64: Beginn der neronischen Verfolgung, 68: Neros Tod). Für eine spätere Datierung (67) spricht meines Erachtens eine doppelte Kombination. . ."

[2]) Vgl. Belser, Einleitung, 703.

[3]) Harnack. A. L. II, 1, VIII. Ebenso apodiktisch Jülicher 185: „Bei keiner ntl. Schrift ist die Pseudonymität so schlagend erwiesen, wie bei II. Petr."

[4]) Vgl. dazu Fr. Maier, der Judasbrief, 109.

[5]) Ebd. a. a. O. 118.

ohne durchschlagende Wirkung. Damit bliebe der negativen These vielleicht immer noch der Charakter der Hypothese; aber auch die Hypothese muss preisgegeben werden, denn 1. erklärt sie nichts, vor allem nicht die Tendenz der Fälschung, 2. verwickelt sie sich in Widersprüche, 3. ist sie gedrückt von einer Reihe von Unwahrscheinlichkeiten.“ Es bietet sich somit auf wissenschaftlicher Seite kein Grund, an der Echtheit des Briefes irgendwie zu zweifeln, und wir können auf die zu behandelnde Stelle übergehen. Petrus schreibt seinen Gemeinden (II, 12—14):

12. *Οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας·*	Diese aber, indem sie das, was sie nicht verstehen, verlästern, werden wie unvernünftige, dem Instinkte folgende (*φυσικά*), zum Verderben und Verfaulen (*φθοράν*) geborene Tiere in ihrem Verderben verderben, indem sie (so) den Lohn ihrer Schlechtigkeit erhalten,
13. *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν, συνευωχούμενοι ὑμῖν,*	als Freude die am Tage (veranstaltete) Schwelgerei haltend, (sind sie) Schmutz und Schandflecken, indem sie sich als Schwelger zeigen bei ihren Ergötzlichkeiten, mit euch zusammenschmausend,
14. *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα.*	die Augen angefüllt habend mit Ehebruch und unersättlich von Sünde, die unbekräftigten Seelen täuschend, einen durch Gier gestählten Geist besitzend, des Fluches Kinder.

Während die meisten Agapenforscher mit *P. Batiffol*[1]) hier nichts von Agapen finden können, ist *Keating* der einzige, der

[1]) Batiffol, Etudes[4], 292.

in obigem Texte die gleiche Agapenfeier (Eucharistie und Mahl) beschrieben sehen will, wie dies nach seiner Ansicht im Judasbrief geschieht. Er schreibt[1]: „Or as the writer of the Second Epistle of Peter, who seems indebted to Jude, puts it., men that count it pleasure to revel in the daytime revelling in their love-feasts (*ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν*) while they feast with you (*συνευωχούμενοι*).“ Untersuchen wir die Sache selbst.

Petrus, der sein Schreiben „unter Zugrundelegung des Judasbriefes verfasste[2]“, warnt seine Christen vor den drohenden Verführungen durch Irrlehrer. „Dies waren Leute, welche aus dem Heidentum hervorgegangen, nach ihrer Aufnahme in das Christentum aber wieder zu den Ausschweifungen des Heidentums zurückgekehrt sind, Menschen, welche sich mit allen Lastern beflecken, schamlos ihre sinnlichen Gelüste befriedigen und durch schmeichelnde, von Eigennutz eingegebene Reden, durch Verheissung und Anpreisung einer höheren Freiheit andere zu gleicher Sittenlosigkeit zu verleiten suchten (antinomistischer Libertinismus). Sie hatten gebrochen mit dem Glauben an die übernatürliche Leitung der Menschheit und an die ewige Vergeltung, betrachteten die Lehre von der Wiederkunft des Herrn als illusorisch, lehrten auf Grund missbräuchlicher Benützung der Briefe Pauli eine Freiheit, welche nur die Emanzipation des Fleisches bedeutete, Irrlehrer, bei welchen bereits einige Keime des Gnostizismus hervortraten[3].“ Um nun die Christen zu warnen, charakterisiert Petrus diese Irrlehrer und zeigt, wie sie wegen ihren schlechten Lehren einst wie unvernünftige Tiere zu Grunde gehen werden, dies wird dann der Lohn ihrer eigenen Schlechtigkeit sein. Von diesem allgemeinen Gesichtspunkt ausgehend, kommt Petrus auf ein konkretes Faktum zu sprechen, bei dem sich für die Christen besondere Gefahr von Seite der Libertinisten zeigte. Petrus nennt die Libertinisten „Schmutz- und Schandflecken“ und fügt zur Begründung dieser Attribute sechs Partizipien hinzu, die er mit dem kräftigen *κατάρας τέκνα*, des Fluches Kinder, abschliesst. Der erste, die Schmutz- und

[1]) Keating, the Agapé, 50.

[2]) Vgl. Fr. Maier, der Judasbrief, 121 bes. 105 f. und die hier angegebene Literatur.

[3]) Vgl. Belser, Einleitung, 703; Zahn, Einleitung, II, 62.

Schandflecken erklärende und begründende Partizipsatz ist: *ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν.*

Da der temporale Dativ nicht den Zeitraum, sondern den Zeitpunkt bezeichnet und neben *ἐν* zur Angabe eines bestimmten Tages seine Stelle hat[1]), so ist unter *τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν* die an einem bestimmten Tage abgehaltene Schwelgerei zu verstehen. Der Tadel lässt somit durchblicken, dass zur Zeit des Briefes an einem bestimmten Tage Mahlzeiten veranstaltet wurden zum Zeichen der Freude. Die Libertinisten aber liessen diese Mahlzeiten in Schwelgereien ausarten und glaubten, trotz der Ausschweifungen ihr Mahl als harmlose Freude anpreisen zu dürfen. Sie bildeten daher die Schmutz- und Schandflecken der Gemeinde, weil sie vorerst die in der Gemeinde an einem bestimmten Tage abgehaltenen Freudenmahlzeiten in Schwelgereien ausarten liessen, was der zweite Partizipalsatz bekräftigt: „*ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*".

Hier haben wir vorerst eine *textkritische Untersuchung* anzustellen, da einige Codices haben: *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις.* Dr. Ernst Kühl[2]) bemerkt dazu: „*ἀπάταις* rec. nach A* C K L P *κ.* al. cop. arm. Theoph. Oec. (Griesb. Scholz. Fisch. WH-text, Weisse, Treg am Rande). Statt dessen haben A** B syr. vulg. Ephr. etc.: *ἀπάταις* (WH haben es nur an den Rand gesetzt, trotz ihrer sonstigen einseitigen Bevorzugung des Vatic.), jedoch schwerlich mit Recht; denn an einer Stelle (etwa hier oder Jud. 12) ist *ἀγάπαις* doch wohl ursprüngliche Leseart; dann aber eher hier als bei Jud., zumal zu *ἀγάπαις* wohl *ὑμῶν* (bei Jud.) nicht aber *αὐτῶν* passt; B hat an beiden Stellen *ἀγάπαις*, C dagegen *ἀπάταις*, was sich daraus erklären lässt, dass an der einen Stelle ursprünglich das eine, an der anderen Stelle das andere gestanden hat; für *ἀπάταις* haben sich fast alle neueren Ausleger erklärt; anders wieder nur Spitta" und wie Dr. Kühl übersehen, B. Lightfoot[3]), der *ἀπάταις* „an obvious error" nennt. Trotzdem ist der

---

[1]) Vgl. Blass, Grammatik[2], 121.

[2]) Die Briefe Petri und Judæ[6], Göttingen 1897, 428. (Kritisch. exeg. Kommentar über das N. T. begr. v. W. Meyer, XII. Abtl.).

[3]) Vgl. Keating, The Agapé, 51. Keating selbst, der *ἐν ταῖς ἀγάπαις* liest, schreibt zur Sache: „*ἀπάταις* has better external authority (see Tischendorf in loco and Scrivener Introductio (third edition, p. 646), but the

„error“ nicht so „obvious“ und ist die Leseart *ἀπάταις* der *ἀγάπαις* weit vorzuziehen, da sie sowohl besser bezeugt, als auch vollkommen in den Text und Kontext hineinpasst. Sodann lässt sich leicht erklären, warum Petrus, der den Judasbrief als Vorlage benutzt, was sich gerade an unserer Stelle deutlich zeigt, für das dort stehende *ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν* ein *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* gesetzt hat. Da er nämlich von den Freudenmahlen der Libertinisten (*αὐτῶν*) spricht, so will er diese ausgelassenen Mahlzeiten nicht mit dem trauten christlichen Namen *ἀγάπη* bezeichnen, wie Judas in seinem Briefe es getan hatte, sondern wählt dafür das treffliche: *ἀπάτη*. Möglich auch, dass die Libertinisten bereits so stark geworden, dass sie eigene Gastmähler veranstalteten, was aus dem *ἀπάταις αὐτῶν* hervorzugehen scheint, weshalb Petrus einen neuen Grund hatte, diese Mahlzeiten nicht mit dem christlichen *ἀγάπη*, sondern *ἀπάτη* zu benennen. Denn *ἀπάτη*, obwohl seit Homer von allen Schriftstellern für Betrug und Täuschung gebraucht, bedeutet nach den Alexandrinern und späteren griechischen Schriftstellern: Zeitvertreib, Ergötzlichkeit, besonders Sinnenlust [1]), was an unserer Stelle den Sinn gibt: Die Libertinisten sind die Schandflecken, da sie bei ihren Ergötzlichkeiten schwelgen. Was dies für konkrete Ergötzlichkeiten gewesen waren, sagt das beigefügte: *ἐντρυφῶντες* = schwelgen, sich als Schwelger zeigen [2]); somit liegt die Ergötzlichkeit in einer Mahlzeit. Wir begreifen daher, mit welchem Rechte die Vulgata einfach übersetzt: in conviviis suis. Dass A** B syr. vulg. Ephr., sah. und æth.: *ἐν ταῖς ἀγάπαις* haben, lässt sich vielleicht damit erklären, dass sie das hier behandelte Mahl ihren Lesern unter dem konkreten und bekannten Namen *ἀγάπη* vorführen wollten. Wir hätten somit in diesen Varianten einen Wahrscheinlichkeitsbeweis, dass Petrus, ohne den Namen zu nennen, das bekannte Liebesmahl, oder die Agape verstanden hat. Es bekräftigt sich auch, was Petrus zuerst angeführt hat: Die Libertinisten bilden

---

context (in spite of *αὐτῶν*), the similarity of both passages, and the reading by of *ἀπάταις* in both cases, point to an early corruption of the text. In any case the *allusion* to love-feasts seems undoubted.“

[1]) Vgl. Pape, Griech.-Deutch. Hdw. [3], I, 282.

[2]) Ebd., I, 859. Vgl. auch Grimm, Lexikon [4], 152: „delicate vel luxuriose vivere, luxurior in . . . .“

die Schmutz- und Schandflecken, weil sie ihre, am bestimmten Tage veranstalteten Schwelgereien als Freude betrachten und bei ihren Ergötzlichkeiten sich als Schwelger zeigen. Zudem weist das *συνευωχούμενοι ὑμῖν* (mit euch zusammenschmausen) wiederum auf die unter *ἐν ἀπάταις* zu verstehende Mahlzeit hin.

Hat Petrus nun mit diesen drei Partizipien das eigentliche Schwelgen der Libertinisten bei den Mahlzeiten geschildert, um seine Benennung der Schmutz- und Schandflecken zu rechtfertigen, so bekräftigt und vervollständigt er mit drei analogen Partizipien seine Aussage, indem er zu den drei verschiedenen Bezeichnungen des Schwelgens bei der Mahlzeit nun drei neue, die Unzucht beim Mahle betreffende hinzufügt: *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες*, die Augen haben sie angefüllt mit Ehebruch und unersättlich von Sünde; *δελεάζοντες*, sie täuschen die unbekräftigten Seelen; *καρδίαν ἔχοντες* und besitzen einen durch Gier gestählten Geist. Nicht nur auf die Schwelgereien hatten die Libertinisten es beim Mahl abgesehen, sondern auch auf die, so leicht in ihrem Gefolge stehende und mit ihr verbundene Unzucht. Schon in ihren Augen glühte das unzüchtige Feuer und indem sie, offenbar durch falsche Lehren ihr hässliches Betragen zu entschuldigen suchten, täuschten sie die im Glauben noch schwachen Seelen, was *καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες* voll und ganz bestätigt. Die unheimliche Gier dieser Wüstlinge, die in allem nur nach Opfern ihres schändlichen Verlangens suchte, hatte ihren Geist geschärft, dass sie auf alle möglichen Einfälle stiessen, um die Leute in ihr Netz zu locken. Somit hat Petrus durch die sechs zu zwei Gruppen geteilten Partizipien in klassischer Sprache sein Epitheton, das er den Libertinisten gegeben, gerechtfertigt. Wahrlich bei solchem Treiben ist *σπῖλοι καὶ μῶμοι*, Schmutz- und Schandflecken nicht zu viel. Es ist, als ob Petrus dies selbst empfunden hätte, da er den Satz abschliesst mit dem vernichtenden: *κατάρας τέκνα*, des Fluches Kinder.

Aus dieser petrinischen Schilderung vom Treiben der Libertinisten geht folgendes *Resultat hervor:*

1. Wir finden in den christlichen Gemeinden Kleinasiens um das Jahr 67 herum gemeinsame Mahlzeiten der Christen, die den Charakter der Freude und des Ver-

gnügens hatten. Wann diese Mahlzeiten stattfanden, wissen wir nicht, doch weist das *ἐν ἡμέρᾳ* auf einen bestimmten, allen bekannten Tag hin, und da *ἐν ταῖς ἀπάταις* steht, so haben wir nicht nur auf einen Tag des Jahres, sondern auf einen oft wiederkehrenden Tag, nach Analogie des bereits Gesagten, an den Sonntag zu denken. Es sind daher sonntägliche Gemeindemahlzeiten mit freudigem Charakter. Da die Libertinisten bei dieser Mahlzeit der Unzucht beschuldigt wurden, und es doch nicht anzunehmen ist, dass sie am hellen Tage sich der Unzucht hingegeben, so scheint das Mahl am Abend stattgefunden zu haben; was sicher zu sein scheint, da, wie die Schwelgereien der Libertinisten beweisen, das Mahl als Hauptmahl galt, das aber zu dieser Zeit immer gegen Abend eingenommen wurde.

2. Petrus bezeichnet die Libertinisten als Lehrer, die durch ihre falschen Lehren die Schwachen verführten. Es scheint also, dass die Libertinisten bei diesem Mahle ihre Lehrtätigkeit ausüben konnten. Denken wir zurück an die Verhältnisse zu Korinth und Ephesus, so ist die Annahme sehr naheliegend, dass die Libertinisten sich hier beim Mahle als Pneumatiker aufspielten und so leicht die Unerfahrenen zum Falle brachten.

3. Wie das Mahl hiess, sagt Petrus nicht. Doch scheint die Benutzung des Judasbriefes, die Varianten und Versionen und das leicht erklärliche Unterdrücken des Namens von Seite des Apostels nahezulegen, dass das für die kleinasiatischen Gemeinden allgemein bezeugte Mahl den Namen Agape trug. Von Verbindung der hl. Eucharistie mit diesem Mahle ist auch nicht die kleinste Andeutung vorhanden.

Haben wir bis jetzt unter Agape eine Mahlzeit von gemeinschaftlichem, die Liebe manifestierendem Charakter gefunden, so begegnet uns hier ein neues Moment, das Mahl trägt zugleich den Charakter der Freude, ist somit nicht nur ein Liebesmahl, sondern auch ein Freudenmahl, was ganz genau zum Charakter der Sonntagsfeier in der ersten christlichen Zeit gehört. So

steht im Barnabasbriefe[1]): „Daher feiern wir den achten Tag in Freude (εἰς εὐφροσύνην), an dem Christus von den Toten auferstanden ist.“ Das gleiche berichtet Tertullian. Nach seinem Zeugnis war die Freude der Christen am Sonntag so gross, dass die Heiden meinten, die Christen beten die Sonne an: „æque si diem solis lætitiæ indulgemus, alia longe ratione quam religione solis secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant[2]).“ Aus diesem Texte gehen, wie wir später einlässlicher zeigen werden, zwei für unsern Zweck sehr wichtige Dinge hervor. Erstens, die Christen hielten am Sonntag Freudenmahlzeiten und zweitens, diese Sonntagsmahlzeiten waren ein Analogon zu den jüdischen Sabbatmahlen. Auch die Didascalia fordert zur Sonntagsfreude auf[3]): „Prima autem sabbati delectamini omni tempore; nam peccati reus est omnis, qui animam suam affligit prima sabbati.“ Oder wie die Constitutiones Apostolorum den Text geben[4]): „An jedem Sonntag (πᾶσαν κυριακὴν) freuet euch, indem ihr Versammlungen (συνόδους) veranstaltet. Denn einer Sünde schuldig wäre der, welcher am Sonntag (τὴν κυριακὴν) fastete.“ Da die Juden nun, wie wir früher gesehen, ihre Freude am besten in einer guten Mahlzeit ausdrücken konnten, so ist diese Idee vom Judentum auf das Christentum übergegangen mit dem Unterschied, dass statt der Sabbatmahlzeit nun die Sonntagsmahlzeit abgehalten wurde und dies deshalb, weil der

---

[1]) Barnabæ, epist. XV, 9 (ed. Funk [2], I. 84).

[2]) Tertull., Apol., 16 (ed. Oehler, I, 180). Ebenso ad Nationes, 13 (ed. Oehler, I, 334): „alii plane humanius solem Christianum deum æstimant, quod innotuerit ad orientis partem facere nos precationem, vel *die solis lætitiam curare.* Quid? vos minus facitis? Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis et ex diebus ipso priorem prælegistis, quo die lavacrum substrahatis, aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judæi enim festi, sabbata et cœna pura, et Judaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quæ utique aliena sunt a diis vestris. Quare, ut ab excessu revertar, qui solem et diem ejus vobis exprobratis, agnoscite vicinitatem; non longe a Saturno et sabbatis vestris sumus.“

[3]) Didascalia, V, 20, 11 (ed. Funk, I, 298).

[4]) Constit. Apost., V, 20, 19 (ed. Funk, I, 301).

Sabbat in den Sonntag als Freudentag des Christentums umgeändert wurde. Auch die Geschichte bestätigt somit unsere Auffassung vom Freudenmahl im Petrusbrief.

Wir schliessen diesen Paragraphen, indem wir als Hauptresultat aus diesem Briefe für die kleinasiatischen Christengemeinden die Tatsache hinstellen, dass die Agapen nicht nur einen Liebes-, sondern auch einen Freudencharakter trugen und sie am Freudentag des Christentums, am Sonntag abgehalten wurden.

IV. KAPITEL.

Die Christengemeinde zu Smyrna.

Ignat. ad Smyrn. 8.

Zur Zeit des Kaisers Trajan schrieb der hl. Ignatius von Antiochien (Syrien) auf seinem im Jahre 107 [1]) stattgefundenen Todesgange sieben uns im Griechischen erhaltene Briefe. Die Adressaten bildeten meistens die christlichen Gemeinden Kleinasiens [2]). Betreffs der Echtheit dieser Briefe pflegten, wie Bardenhewer bemerkt [3]), bis in die letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts hinein die Katholiken auf der einen, die Protestanten auf der andern Seite zu stehen, und im Jahre 1883 hatte es nach dem Urteil Funk's [4]) den Anschein, als ob die Aussicht auf Verständigung „weiter als je" hinausgeschoben sei. Indessen hat Zahn schon 1873 auf Grund eindringender Untersuchung sich für die Echtheit der Briefe entschieden, und bald nach

[1]) Vgl. J. E. Weiss, Christenverfolgungen, München 1899, 57: „Das übliche Datum für den Martyrertod des hl. Ignatius von Antiochien im Amphitheater in Rom ist das Jahr 107. . . Harnack, Chronologie S. 406, schwankt in der Datierung zwischen 110—125; er würde gegen die frühe Datierung nichts einzuwenden haben, wäre er nicht von seiner Theorie über Entstehung des monarchischen Episkopates beeinflusst."

[2]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 119.

[3]) Ebd., I, 132.

[4]) Funk, die Echtheit der ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 1.

1883 haben andere akatholische Gelehrte, auch Lightfoot und Harnack in dem gleichen Sinn ihre Stimmen abgegeben." Bardenhewer äussert sich daher über die Echtheit der sieben Briefe also[1]: „Die Echtheit der sieben Briefe wird durch Zeugnisse, welche sozusagen bis in die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen, für jeden Unbefangenen ausser Zweifel gestellt." Unter diesen Briefen findet sich auch ein Schreiben an die Christen zu Smyrna, das Ignatius von Troas aus gesandt hatte[2]. Im VIII. Kapitel desselben[3]) lesen wir:

Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν.	Omnes episcopo obtemperate, ut Jesus Christus patri, et presbyterio ut apostolis; diaconos autem revereamini ut Dei mandatum.
Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν.	Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum, quæ ad ecclesiam spectant.
Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.	Valida eucharistia habeatur illa, quæ sub episcopo peragitur vel sub eo, cui ipse concesserit.
2. *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*	2. Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est ecclesia.
Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ	Non licet sine episcopo neque baptizare, neque *agapen celebrare,* sed quodcumque ille probaverit, hoc et Deo est

---

1) Bardenhewer, Altk. Lit., I, 132.

2) Ebd., I, 120.

3) Funk, Patr. Apost.², I, 282. Der alte lateinische Text scheint von Bischof Robert Grosseteste († 1253) angefertigt zu sein, vgl. Proleg. LXXXVI; wir geben daher, statt des deutschen, den alten lateinischen Text neben dem griechischen.

εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν, ὃ πράσσεται.	beneplacitum, ut firmum et validum sit omne, quod peragitur.

Während Binterim[1]), Probst[2]), Lightfoot[3]), Gillis[4]), Keating[5]), Hoffmann[6]), Zahn[7]) u. a. hier einen neuen Beweis für die traditionelle Agapentheorie zu finden glauben, stimmt Funk[8]) mit Batiffol[9]) überein, dass hier unter *ἀγάπην ποιεῖν* Eucharistie zu verstehen sei. Ersterer schreibt: „Revera non sine causa opinamur Ignatium verbis *βαπτίζειν* et *ἀγάπην ποιεῖν* ministeria episcopi principalia vel sacramenta ecclesiæ magna commemorare voluisse, et si res ita se habet, colligendum est, voce *ἀγάπη* eum etiam eucharistiam comprehendisse." Ihnen tritt Leclercq gegenüber[10]): „Au risque de s'engager dans quelques embarras il faut toujours commencer par prendre les mots ut sonant. „Présider l'eucharistie" et „faire l'agape" pourraient bien différer de sens autant que de son. . . . S'il y a imprudence à interpréter un écrivain autrement que par lui-même, ce n'est pas à l'interpolateur des épîtres ignatiennes vivant au IVe siècle, que nous pourrons demander ce qu'il faut entendre par le mot agape!"

---

[1]) Binterim, Denkwürdigkeiten, II, zweiter Teil, 20.

[2]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, 64.

[3]) Lightfoot, Apostolic Fathers, II, II, 1. 309.

[4]) Gillis, The christian agapé, in the catholic University Bulletin (Washington) Oktober 1903, 482.

[5]) Keating, The agapé, 52.

[6]) Hoffmann, das Abendmahl, 182.

[7]) Zahn, Realencykl. für protest. Theol.[3], I, 236.

[8]) Funk, Patres apostolici [2], I, 283.

[9]) Batiffol, Etudes[4], 297: „Le contexte est donc pour nous faire entendre, que le mot amour ou agape désigne l'eucharistie, comme l'a, d'ailleurs, entendu au IVe siècle l'interpolateur des épitres ignatiennes, et aussi bien comme l'entendent les éditeurs récents."

[10]) Leclercq, Diction. d'Archéolog., I, col. 794. Vgl. auch Rauschen, Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg im Breisgau 1908, 3 (1): „Die Eucharistie war nämlich damals noch mit dem Liebesmahl verbunden, oder vielmehr, was dem Wortlaute bei Ignatius mehr entspricht, sie fiel mit dem Liebesmahl in eins zusammen." Dr. Ludwig, Die Existenz von Agapen, a. a. O. 102: „Doch ist Batiffol durchaus nicht berechtigt, die Agape als eine Mahlzeit dabei ohne weiteres auszuschliessen."

Hierauf bringt er eine Stelle aus dem Römerbrief 7, 3 mit unserem Texte in Verbindung und schliesst: „Il existe alors vraisemblablement une agape corruptible et c'est celle que doit faire l'évêque. On s'est demandé si cette agape était alors jointe à l'eucharistie ou si elle avait cessé de l'être. Nous l'ignorons et nul n'est en état de le dire." Während man sich sowohl auf katholischer wie akatholischer Seite um die Bedeutung des *ἀγάπην ποιεῖν* streitet, fasst Andersen in seinem „weiten Blicke" alle Ansichten zusammen, indem er *εὐχαριστία* und *ἀγάπη* als gleichbedeutend auf eine Stufe stellt und darunter das eucharistische Mahl in seinem ersten Entwicklungsstadium, nämlich als eine gewöhnliche Liebesmahlzeit ohne irgendwelchen religiösen Charakter aufgefasst wissen will[1]).

Bevor wir jedoch zur schwierigen Aufgabe der Erklärung unseres Textes übergehen, wollen wir die Gebrauchsweise des Wortes *ἀγάπη* von Seite des Ignatius feststellen. Ignatius gebraucht in seinen sieben Briefen das Wort *ἀγάπη* 45 mal[2]) und zwar 26 mal ohne und 19 mal mit Artikel, überall in abstrakter Bedeutung von Liebe, die aber durch Attribute oder durch den Kontext konkret bestimmt wird: bald zur Liebe zu Gott, E., 1, 1; 2, 1; 14, 1. 2; M., 1, 2; 7, 1; S. 1, 1; 6, 1. 2 u. s. w.; bald zur Liebe zum Nächsten T., 12, 3; ad Polyc., 1, 2; bald wird die Gemeinde selbst als personifizierte Liebe aufgefasst, wie E., 2, 1; Trall., 3, 2; 12, 3; 13, 1; R. im Titel, 9, 1. 3; P., 11, 2; S. 12, 1; ad Pol., 7, 2 u. s. w.[3]). Wir müssen somit auch an

---

[1]) Andersen, das Abendmahl², 67: „Das Gemeindemahl wird in den ignatianischen Briefen durch zwei Wörter bezeichnet: *ἀγάπη* Liebesmahl (vgl. Judä 12) und das umfassende *εὐχαριστία*. An dieser *ἀγάπη* war die Fürsorge für die Witwen . . . geknüpft Smyrn. 6 — sowie die christl. Wohltätigkeit und Barmherzigkeit in der jerusalemischen Gemeinde an die täglich-gemeinsame Mahlzeit, die *κλάσις τοῦ ἄρτου* geknüpft war . . . und in Anbetracht der nahen Verwandschaft, welche die Auffassung des Ignatius mit der des Paulus im ganzen und besonders bezüglich der Gemeinde zeigt, darf man wohl schliessen, dass die Agape des Ignatius wesentlich identisch ist mit dem Herrenmahl des Paulus. — Es frägt sich aber, ob Ignatius das „Abendmahl" kannte. Es gibt nun für's erste in seiner Theologie überhaupt keinen Platz für das Abendmahl."

[2]) Nicht 28 mal wie Funk, Batiffol (Etudes⁴, 298) und Leclercq (Diction. I, 793) „vingt-huit fois en tout" behaupten.

[3]) Die gleiche Bedeutung hatte *ἀγάπη* in dem von Leclercq für das

unserer Stelle *ἀγάπη* vorerst als Liebe in abstracto annehmen und nun sehen, ob Text oder Kontext oder die Geschichte uns irgendwelchen Anhaltspunkt zu einer konkreten Bestimmung des *ἀγάπη*-Begriffes bieten. Da *ἀγάπην ποιεῖν* nie mehr in den Briefen des Ignatius gebraucht wird, so ist zur Bestimmung seiner Bedeutung der Kontext näher ins Auge zu fassen.

1. Textuntersuchung. Nachdem Ignatius im VI. Kapitel das Treiben der Doketen besprochen, dass nämlich bei diesen vorerst keine werktätige Nächstenliebe geübt werde und dass sie sich (VII) von der Eucharistie und den Opfergaben ferne halten, da sie nicht bekennen wollen, dass die Eucharistie das Fleisch des Heilandes sei, schliesst er das Kapitel über die Doketen mit der Mahnung: „*πρέπον οὖν ἐστίν*, man soll sich von solchen ferne halten und weder privatim noch öffentlich mit ihnen reden.“ Ist Ignatius mit diesem Satze bereits auf die inneren Angelegenheiten der christlichen Gemeinde übergegangen, so fährt er im VIII. Kapitel mit dieser Materie fort, indem er das Ende des VII. Kapitels gleichsam als These des nun zu behandelnden Gegenstandes gebraucht und den Satz aufstellt: „*τοὺς δὲ μερισ-*

Liebesmahl herangezogenen Text aus dem Römerbrief VII, 3 (ed. Funk, Patr. apost.[2], I, 260):

„*Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.*“	„Non delector alimento corruptibili neque voluptatibus huius mundi. Panem Dei volo, qui est caro Jesu Christi qui ex semine David factus est, et potum volo sanguinem ipsius qui est caritas incorruptibilis.“

Christus wird hier *ἀγάπη ἄφθαρτος* genannt und jedermann sieht auf den ersten Blick, dass diese *ἀγάπη ἄφθαρτος* eine *ἀγάπη φθαρτός*, die unvergängliche Liebe eine vergängliche voraussetzt. Dass diese vergängliche Liebe nicht eine Mahlzeit, sondern die irdische Liebe bedeutet, geht klar aus dem Kontext hervor, indem von den Freuden dieses Lebens, wie sie sich besonders in gula et luxuria zeigen, die Rede ist. Zudem bezieht sich *ὅ ἐστιν* weder auf *αἷμα* noch auf *ἄρτον*, sondern auf *αὐτοῦ*, das durch das *ἀγάπη* näher bestimmt wird, und von dem Ignatius gerade im vorhergehenden Satze gesprochen: *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται*, amor meus crucifixus est, also auf Christus. Die *ἀγάπη φθαρτός* mag ja auch eine Freudenmahlzeit eingeschlossen haben, wie eben die irdische Liebe sich an die Tafel setzt, aber daraus auf eine Mahlzeit mit dem Namen *ἀγάπη* zu schliessen, ist dann doch zu weit gegangen.

μοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν, die Spaltungen aber meidet als Anfang aller Uebel." Als sicherstes Mittel, diese Spaltungen zu meiden, stellt Ignatius die kirchliche Hierarchie in der Gemeinde hin, indem alles dem Bischof, wie Christus seinem Vater und dem Presbyterium wie den Aposteln zu gehorchen hat; die Diakonen sollen geehrt werden: *ὡς θεοῦ ἐντολήν*. Nachdem Ignatius so die hierarchischen Personen aufgezählt hat, kommt er auf die kirchlichen Funktionen zu sprechen, um auch hier durch Aufstellung einer sicheren Norm die Spaltungen aus der Gemeinde zu verbannen. Wiederum wird der Ausführung die These vorangestellt: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, niemand vollziehe fern vom Bischof etwas von dem, was zur Kirche gehört. Nun werden vier Sachen, die ohne den Bischof nicht verrichtet werden dürfen und die *εἰς τὴν ἐκκλησίαν* gehören, aufgezählt.

1. Die Eucharistie: „Jene Eucharistie gelte als gesetzmässig, die unter dem Bischof stattfindet, oder zu welcher er den Auftrag gibt."
2. Die Versammlung: „Wo der Bischof erscheint, da sei auch die Gemeinde (*τὸ πλῆθος*), gerade wie dort, wo Jesus Christus ist, die katholische Kirche."
3. Die Taufe: „*Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν*, fern vom Bischof ist es nicht erlaubt zu taufen."
4. Die Agapen: „*Οὐκ ἐξόν ἐστιν ... οὔτε ἀγάπην ποιεῖν*, fern vom Bischof ist es nicht erlaubt, eine Agape zu veranstalten, sondern (*ἀλλ'*) [1]) — und hiemit schliesst Ignatius seine Aufzählung — was jener (der Bischof) für gut findet, das gelte auch als Gott wohlgefällig, damit alles, was getan wird (*πᾶν ὃ πράσσεται*), zuverlässig und rechtskräftig sei."

Es sind vier hierarchische Funktionen, die Ignatius aufzählt und die ohne den Bischof nicht verrichtet werden sollen, da sie zur Gemeinde als solcher: *εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, d. h. zu jenen Akten, an denen die ganze Gemeinde Anteil nimmt, gehören.

[1]) Dass hier *ἀλλά* nicht den Sinn von übrigens, überhaupt hat, geht aus dem allgemeinen *ὅ* und *πᾶν* hervor und ist nach Pape (Griech.-Deutsch Hdw.[3], I, 101), überall im Gebrauch um den Uebergang zu etwas neuem zu bezeichnen oder um die Rede kurz abzubrechen

Durch diesen Kontext ist zum vorneherein ausgeschlossen, dass *ἀγάπην ποιεῖν* Eucharistiefeier bedeuten kann. Denn Eucharistiefeier bildet das erste Glied der ignatianischen Aufzählung, während *ἀγάπην ποιεῖν* das letzte Glied bildet. Ignatius wird doch nicht am Anfang und am Ende der Aufzählung das Gleiche gesagt haben, sondern seine Kette bildet sich aus vier durch den Text streng geschiedenen Gliedern. Während die ersten beiden Glieder als die wichtigsten vorangestellt und selbstständig behandelt werden, sind die letzten beiden Glieder zusammengezogen und mit dem vorangestellten Satz durch *οὔτε — οὔτε* verbunden, somit anscheinend als weniger wichtig zuletzt und weniger weitläufig ausgeführt. Dass die im dritten und vierten Gliede enthaltenen Funktionen nicht so streng die Ausübung durch den Bischof verlangten, geht schon aus der Zeitgeschichte hervor, da bereits Tertullian über die Taufspendung bemerkt[1]: „Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiæ honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est . . . Sed quanto magis laicis disciplina verecundiæ et modestiæ incumbit cum ea majoribus competant, ne sibi assumant dicatum episcopi officium! Episcopatus æmulatio schismatum mater est. . . Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris, sicubi aut loci aut temporis aut personæ conditio compellit. Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum urget circumstantia periclitantis." Wie Tertullian hier wegen der Ordnung und des Friedens halber das Recht der Taufspendung den andern abspricht ausser unter besonderen Umständen, so auch Ignatius, der die Taufspendung gerade deswegen dem Bischof reserviert, damit keine Spaltung in der Gemeinde herrsche. Auch versteht er hier unter *βαπτίζειν* nur das öffentliche, feierliche, vor der ganzen Gemeinde stattfindende Taufen, weil er eben seiner Aufzählung die These vorausstellte: „Niemand vollziehe fern vom Bischof etwas, was zur Gemeinde gehört." Da nun Ignatius das *ἀγάπην ποιεῖν* selbst nach der Taufe erwähnt, muss *ἀγάπην ποιεῖν* etwas bedeuten, das nicht als absolutes Recht dem Bischof reserviert ist, sondern nur der

[1]) Tertull., de baptismo, c. 17 (ed. Oehler, I, 635).

Ordnung wegen und um Spaltungen in der Gemeinde zu verhüten ihm übertragen wurde. Aus dem Kontext ergibt sich somit für die Bestimmung des *ἀγάπην ποιεῖν* ein dreifaches: Erstens kann nicht Eucharistie darunter verstanden sein; zweitens muss der Bischof bei der *ἀγάπη* zugegen sein wegen der Ordnung und um Spaltungen zu verhüten, und drittens gehört die Agape *εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, d. h. zur versammelten Gemeinde. So viel ist aus dem Kontext zu eruieren. Was kann aber in einem solchen Kontext *ἀγάπην ποιεῖν* bedeuten? Die ganze viergliederige Aufzählung besteht aus konkreten Fakten: Eucharistie, Versammlung, Taufe; liegt daher nicht auch in *ἀγάπην ποιεῖν* eine konkrete, bestimmte Erscheinung? Gewiss. Denn mit diesem Worte kann nicht bloss auf eine abstrakte oder geistige Liebe hingewiesen sein, da es doch jedem Christen erlaubt war ohne den Bischof geistige Liebesakte zu vollziehen, seien es nun Liebesaffekte zu Gott oder zum Nächsten. *Ἀγάπην ποιεῖν* muss demnach ein konkretes und materielles Liebesfaktum bedeuten, das, weil es die ganze Kirche betraf, dem Bischof rechtlich zugestanden war. Wirklich finden wir zweimal im Briefe an die Smyrnäer *ἀγάπη* in diesem konkreten Sinne erwähnt. So am Schlusse des Briefes[1]: „*Ἀσπάζομαι τὸν οἶκον Ταουΐας, ἣν εὔχομαι ἑδρᾶσθαι πίστει καὶ ἀγάπῃ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ*, saluto domum Taviæ, quam opto firmari fide et caritate corporali et spirituali.“ Hier unterscheidet Ignatius eine *ἀγάπη σαρκική* und eine *ἀγάπη πνευματική*. Dass *σαρκική* nicht im Sinne von sinnlicher oder ehelicher Liebe zu verstehen ist, beweist schon die Anrede, da, wenn Tavia verheiratet gewesen wäre, Ignatius gewiss den Mann, als Haupt der Familie genannt haben würde und nicht das einfache *οἶκον Ταουΐας*. Sodann hätte es kaum einen, des Ignatius würdigen Sinn, wenn er wünschte, Tavia möchte erstarken im Glauben und in der ehelichen und geistigen Liebe. *Σαρκική* ist daher im Gegensatz zur geistigen Liebe, also von materieller Liebe zu verstehen, mit anderen Worten, *ἡ ἀγάπη σαρκική* bedeutet die Liebe zu den Armen, wie Paulus den gleichen Ausdruck anwandte, als er von der, für die Armen in Jerusalem veranstalteten Kollekte sprach. Er schrieb nämlich den Römern 15, 27: „... *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφεί-*

[1]) Ad Smyrn., XIII, 2 (ed. Funk, Patr. apost.[2], I, 286).

λουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς, denn wenn die Heiden an den geistigen Gütern der Christen von Jerusalem teilhaftig geworden sind, so sind sie schuldig, ihnen auch mit den leiblichen zu dienen.“ *Τὰ σαρκικά* bedeutet im paulinischen Sinne, wie aus dem Kontext klar hervorgeht, Almosen und zwar das für den Körper Notwendige, oder wie Grimm[1]) übersetzt: „quæ ad alendum corpus requiruntur.“ Ebenso gebraucht Paulus das Wort im I. Kor., 9, 11: „*Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν*, wenn wir auch die geistigen Güter gesäet haben, ist es da etwas Grosses, wenn wir euere leiblichen Güter ernten?“ Ignatius kennt daher eine geistige Agape und eine Agape, die für die Bedürfnisse des Körpers der Armen sorgt. Im gleichen Sinn gebraucht er im sechsten Kapitel *ἀγάπη* ohne nähere Bestimmung als Liebe zu den Armen, die sich in der Abhilfe ihrer körperlichen Nöten offenbart. Er schreibt von den Doketen: „*Περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς*, . . . non caritas iis curæ est, non vidua, non pupilla, non vinctus vel solutus, non esuriens vel sitiens.“ Hier bestimmt er die *ἀγάπη* doch klar genug als Sorge für die Witwen und Waisen, für Hungernde und Dürstende. Da nun *ἀγάπην ποιεῖν* an unserer Stelle nicht als rein geistige Liebe genommen werden kann, so bleibt vorläufig nichts anderes übrig, als darunter die Liebe zu den Armen oder die Armenpflege zu verstehen, die Ignatius wegen der Ordnung und um Spaltungen zu verhüten, in den Händen des Bischofs wissen will.

In der Tat ermahnt Ignatius den Bischof der Smyrnäer, Polykarp, im gleichzeitig mit dem Smyrnäerbrief gesandten Schreiben[2]): „*Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο. μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ τι πρᾶσσε, ὅπερ οὐδὲ πράσσεις· εὐστάθει*, viduæ ne negligantur; post Dominum tu earum curator sis. Nihil sine tua voluntate fiat neque tu quidquam sine Deo agas, quod nec facis; esto constans[3]).“ Da *χῆραι*, wie wir früher nachgewiesen, ein Sammel-

[1]) Vgl. Grimm. Lexikon[4], 396.

[2]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit. I, 120: „Zu Troas schrieb nun Ignatius an die Christen von Philadelphia und zu Smyrna, sowie auch an Polykarpus, den Bischof von Smyrna.“

[3]) Ad Polycarp., IV, 1 (ed. Funk, Patr. apost.[2], I, 290).

begriff für Arme und Hilfsbedürftige bildet, sehen wir die ignatianische Idee, die Armenpflege dem Bischof zu reservieren. Diese Stelle aus dem Schreiben an Polykarp ist um so wichtiger, da Ignatius hier den Bischof gerade in bezug auf die Armenpflege mahnt: „*μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω*, wie er ebenfalls den Untergebenen Polykarps geschrieben hatte: „*Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου . . . οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.*“ Dass diese Idee des Ignatius, die Armenpflege müsse in den Händen des Bischofs liegen, nicht etwa vereinzelt dasteht, sondern, da sie apostolischen Ursprunges ist, auch allgemein in der alten Kirche anerkannt und ausgeübt wurde, lehrt die Geschichte. So schreibt der Pastor des Hermas[1]: „*Die Bischöfe* aber beschützten allzeit unablässig die Notleidenden und Witwen durch ihre Diakonen und führten beständig einen reinen Wandel. Diese alle nun werden fortwährend vom Herrn beschützt werden.“ Ebenso berichtet Bischof Dionysius von Korinth in seinem Römerbrief[2]) (um 170): „Bei euch herrscht von jeher die Gewohnheit, alle Brüder mit den mannigfachsten Wohltaten zu überhäufen und zahlreichen Kirchengemeinden in den verschiedensten Städten Unterstützungen für ihre Lebensbedürfnisse zu überschicken. Auf diese Weise erleichtert ihr bald die Not der Dürftigen, bald spendet ihr den in den Bergwerken gefangen gehaltenen Brüdern den wichtigen Unterhalt; durch diese Gaben, die ihr von Anfang her übersendet, bewahret ihr die römische, von euern Vorfahren ererbte Sitte als (echte) Römer. Diese Sitte nun hat auch euer heilige *Bischof Soter* nicht nur beibehalten, sondern noch vermehrt, indem er sowohl die den Heiligen bestimmten Gaben reichlich spendet, als auch die von ferne her (in Rom) ankommenden Brüder wie ein liebevoller Vater mit beseligenden Worten tröstet.“ Papst Viktor (189—198, 199) konnte, als Marcia vom Kaiser Commadus die Befreiung der in Sardinien verbannten Christen erlangen wollte, ihr genau die Namen derselben angeben. Ebenso gibt er einem seiner Diakonen den Namen eines Dürftigen an und bestimmt, wie viel ihm monatlich zu verabfolgen ist[3]). Papst Urban (222—230) weiss genau die Zahl der

[1]) Sim. IX, c. 27, 2 (ed. Funk, Patr. Apost.², I, 624).

[2]) Euseb., H. E., l. IV, c. 23 (ed. Dr. E. Schwartz, Leipzig 1903, 376).

[3]) Philosophumena, l. 9. c. 12 (ed. Migne, Patr. gr. XVI, col. 3381).

von ihm zu Unterstützenden[1]). Wer die Briefe des hl. Cyprian liest, der sieht, wie die Armenpflege ganz in den Händen des Bischofes lag, wie der Bischof genau die Namen der Bedürftigen kannte, und wie alles sich in der Armenangelegenheit an den Bischof wandte[2]). Die in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts[3]) entstandene apostolische Didascalia stimmt in dieser Lehre genau mit Ignatius überein. Den Bischöfen wird hier vorgeschrieben[4]): „Sicut igitur suscepistis onus omnium, ita etiam ministerium victus et vestitus aliarumque rerum necessariarum ab omnibus, qui apud vos sunt, vos accipere decet. Et similiter ex donis a populo vobis subiecto datis nutrite diaconos et viduas et pupillos et egentes et peregrinos; namque decet te, episcope, tanquam dispensatorem fidelem curam sustinere omnium.“ Im 26. Kapitel richtet sich der Verfasser an die Laien[5]): „Audite ergo etiam vos, laici, electa Dei ecclesia. . . Primus vero sacerdos vobis e[s]t episcopus . . . hic est rex vester potens; hic loco Dei regnans sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei præsidet vobis. . . . Presbyteri etiam in typum Apostolorum spectentur a vobis. . . . Viduæ et orphani in typum altaris putentur autem a vobis. Sicut ergo non licebat (scl. in V. T.) alienigenam, qui non erat levita, offerre aliquid aut accedere ad altare sine sacerdote, ita et vos sine episcopo nolite aliquid facere. Si quis autem sine episcopo facit aliquid, in vano illud facit; non enim illi imputabitur in opus, quia non decet absque sacerdote aliquid facere. Prosphoras ergo vestras sacerdoti (im Sinne von summo sacerdoti, oder episcopo, wie die Constitut. Apostolorum bieten: *προσφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν*), sive per vos ipsos, sive per diaconos, qui[que] suscipiet et, ut

[1]) Euseb., H. E., l. VI, c. 43 (ed. H. Valesius, Augustæ Taurinorum 1746, I, 272).

[2]) S. Cyprian, ep. 38 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 330); ebenso ep. 61 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 363).

[3]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., II, 259: „Die Didascalia pflegt demgemäss in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts verwiesen zu werden, und auch Funk hat diesem Ansatze schliesslich zugestimmt, nachdem er früher die erste Hälfte oder das erste Viertel des dritten Jahrhunderts empfohlen hatte.“

[4]) Didascalia, II, 25, 8 (ed. Funk, I, 96).

[5]) Didascalia, II, 26, 1; 27 (ed. Funk, I, 102, 104, 106).

decet, dividet unicuique. Episcopus enim optime novit eos, qui tribulantur, et unicuique dat secundum dispensationem, ut non unus aut frequenter [et] in ipso die aut in ipsa hebdomada accipiat alius autem nec semel.“ Die Geschichte bietet uns mehr als genug Beweise, dass in der alten Kirche die Armenpflege in den Händen des Bischofes lag[1]). Wenn Ignatius daher befiehlt: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου ἀγάπην ποιεῖν* im Sinne von Armenverpflegung oder Almosenspendung, die von den Christen nicht ohne den Bischof vollführt werden soll, so steht er damit nicht nur im Einklang mit der Praxis der Apostel, sondern auch mit der Geschichte des ganzen christlichen Altertums.

Es frägt sich nur noch, ob auch die spätere Geschichte die Almosenspendung unter dem Namen *ἀγάπη* gekannt habe. Dass dies wirklich der Fall war, sehen wir schon bei Tertullian. Er schreibt[2]): „Cum (Christus) de agape docet aquæ calicem pauperi oblatum inter opera dilectionis probat.“ Das Gleiche tut er in seinem Schreiben ad Martyres[3]): „Ipsam interim conversationem sæculi et carceris comparemus, si non plus in carcere spiritus acquirit, quam caro amittit. Imo et quæ iusta sunt caro non amittit per curam Ecclesiæ et agapen fratrum.“ Desgleichen überschreibt Cyprian seine Abhandlung über die Nächstenliebe[4]): „Agapen et dilectionem fraternam religiose et firmiter exercendam.“ Auch Augustin antwortet auf den Vorwurf des Manichäers Faustus, dass die Christen die Heidenopfer in die Agapen umgewandelt, mit den Worten[5]): „Nec sacrificia eorum vertimus in agapes: sed sacrificium illud quod paulo ante commemoravi

---

[1]) Vgl. Canones Apostolorum 39 (37), 41 (40) (ed. Lauchert, 6). Weiteres darüber bei Fr. Ehrle, S. J. Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, Freib. i. Br. 1881, 7 ff. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach“, 17.

[2]) Tertull., de baptismo, c. 9 (ed. Oehler, I, 628).

[3]) Tertull., Ad Martyres, c. 2 (ed. Oehler, I, 7). Weitere Stellen sollen später behandelt werden.

[4]) Cyprian., Testimoniorum l. III, c. 3 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 733).

[5]) August., Contra Faust. Manich., l. XX, c. 20 (ed. Migne, Patr. lat. XLII, col. 383). Vgl. zu diesen Totenmählern, epist. XXII (ed. Migne, Patr. lat. XXXII, col. 90) und epist. XXIX (ed. Migne, Patr. lat. XXXIII, col. 114).

intelleximus, dicente Domino; Misericordiam volo quam sacrificium. Agapes enim nostræ pauperes pascuntur, sive frugibus, sive carnibus." Desgleichen schreibt Hieronymus[1]) in seinem 384 verfassten Brief an Paula's Tochter Eustochium über die Frauen zu Rom: „Cum manum egenti porrexerint, buccinant. Cum ad agapen vocaverint, præco conducitur. Vidi nuper nobilissimam mulierum Romanarum in Basilica Beati Petri, semiviris antecedentibus, propria manu, quo religiosior putaretur, singulos nummos dispertire pauperibus." In der von Palladius um 420 verfassten Sammlung von Mönchsbiographien (Historia Lausiaca)[2]) wird von einem Dämon erzählt, wie er unter Gestalt eines Knaben den Mönch Nathanael zum Oeffnen der Zelle bewegen wollte: „Dæmon transformatus est in puerum 12 annos natum, tamquam agentem asinum in sporta ferentem." Vor der Zelle angekommen, rief er: „Ego sum huius monachi minister, et fero panes, quoniam *est agape tui noti fratris*[3])." Die Erklärung für diese Agape bringt Tyrannius Rufinus in seiner Vitæ patrum oder Historia Monachorum, die 404 und 410 entstanden ist[4]). Er schreibt[5]): „Monachus quidam Thebæus accipit gratiam ministerii a Deo, ut singulis indigentibus ministraret quod necessarium esset. Contigit autem aliquando in quodam vico, ut *faceret agapen* (ἀγάπην ποιεῖν) et ecce mulier quædam venit ad eum, ut acciperet et hæc erat vestita vetustissimas res; quam cum vidisset ita vetustis rebus indutam, implevit manum ut daret ei multum, clausa est manus eius et levavit parum." Desgleichen wird erzählt[6]): „Senex quidam cum alio uno fratre habebat communem vitam, erat enim senex ille misericors. Contigit autem ut fieret fames, et cœperunt quidam venire ad hospitium eius, *ut acciperent agapen*, senex vero omnibus venientibus ministrabat panem."

[1]) Hieron., epist. XXII, 32 (ed. Migne, Patr. lat. XXII, col. 418).

[2]) Bardenhewer, Patrologie [2], 335.

[3]) Historia Lausiaca, c. 18 (ed. Migne, Patr. lat. LXXIII, col. 1108).

[4]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie [2], 399: „Nach einigen eine selbständige Schrift und der Niederschlag persönlicher Erfahrungen, nach andern ebenfalls Uebersetzung oder Bearbeitung eines griechischen Werkes."

[5]) De Vitis Patrum, l. V, Verba Seniorum, XIII, 12 (ed. Migne, Patr. lat. LXXIII, col. 945).

[6]) a. a. O. XIII, 15 (ed. Migne, Patr. lat. LXXIII, col. 947).

An einer andern Stelle[1]): „Frater venit ad abbatem Pastorem et dicit ei: Semino agrum meum, et *facio ex ipso agapem*. . . . Et dixit ei frater: Hoc dixi, quia semino agrum meum et de hoc quod colligo, ex ipso *facio agapem*." Auch für Cassian ist Agape = Almosen. Er schreibt im 16. Buche seiner vor 429 vollendeten[2]) Collationes: „Illam igitur charitatem quæ dicitur *ἀγάπη* possibile est omnibus exhibere, de qua beatus Apostolus: Ergo dum tempus habemus, inquit, operemur bonum ad omnes maxime autem ad domesticos fidei (Gal. VI, 10)[3])." Desgleichen im 24. Buche[4]), wo er berichtet, wie jeder trotz der eigenen Arbeit auf die Güte anderer angewiesen ist, „*agapen alienæ operationis* exspectat", ja selbst die Könige, „sed ipsos etiam reges mundi huius, *agape* certum est sustentare. Hoc denique majorum nostrorum definitio habet: Quidquid ad necessitatem quotidiani victus insumitur, quod opere manuum nostrarum effectum partumque non fuerit, *ad agapem referri* debere sanxerunt, secundum Apostolum, qui otiosis penitus interdicens opem largitatis alienæ. . . . His beatus Antonius adversus quemdam usus verbis, etiam nos magisterii sui informavit exemplo, ut parentum perniciosissima blandimenta, et omnium qui victui necessariam subministrant *agapen* . . . devitemus." Dieses letzte Zeugnis des Cassian ist um so wichtiger, da in ihm die Worte des hl. Antonius angeführt werden, der 251 geboren wurde und 356 starb. Wir besitzen somit ein altes Zeugnis, dass *ἀγάπη* im Sinne von Almosenspendung gebraucht wurde. Wie allgemein dieser Gebrauch in der Kirche verbreitet gewesen war, lässt sich am besten daraus ersehen, dass offizielle Gebete, ja sogar Messformulare für die agapen facientes oder Almosenspender aufgesetzt wurden. So lesen wir im Sacramentarium Gelasianum[5]):

---

[1]) De Vitis Patrum, X, 46 (ed. Migne, Patr. lat. LXXIII, col. 920). Andere Stellen sind: a. a. O. XV, 31 (ed. cit., col. 960) „præbentes ei quæ necessaria erant, ut *faceret pro eis agapen*." — A. a. O. X, 9 (ed. cit., col. 913). „Videte ne velitis *pro me agapen facere*." Rufinus übersetzt: „nemo super me faciat charitatem nisi in sola oblatione; ego si feci charitatem invenio illam." A. a. O. l. III, 163 (ed. cit., col. 794).

[2]) Bardenhewer, Patrologie [2], 455.

[3]) Cassian., Collatio XVI, c. 14 (ed. Migne, Patr. lat. IL, col. 1028).

[4]) Ebd., Collatio XXIV, c. 12 (ed. Migne, Patr. lat. IL, col. 1309).

[5]) Bardenhewer, Patrologie [2], 548 bemerkt über dieses Sacramentarium:

„Orationes pro his qui agape faciunt.“

Oremus, dilectissimi nobis, omnipotenti Deo pro filio nostro illo; qui, recolens divina mandata, de justis laboribus suis victum indigentibus subministrat, quatenus hæc devotio ipsius, sicut nobis est necessaria, ita sit Deo semper accepta. Per . . .

„Oremus“.

Sanctum ac venerabilem retributorem bonorum operum Dominum deprecamur pro filio illo, qui de suis justis laboribus victum indigentibus administrat, ut Dominus cælesti sua misericordia terrenam eleemosynam compenset, et spiritales divitias largiatur, tribuat ei magna pro parvis, pro terrenis cælestia, pro temporalibus sempiterna. Per . . .

„Item Orat. ad Missas“.

Deus qui post baptismi sacramentum secundum ablutionem peccatorum eleemosynas indidisti, respice propitius super famulum tuum illum, cujus operibus tibi gratiæ referuntur; fac eum præmio beatum, quem fecisti pietate devotum. Per . . .

Deus qui homini ad tuam imaginem facto etiam spiritualem alimoniam præparasti, concede filio nostro famulo tuo illi, qui in pauperes tuos tua seminat dona, ut verius metat suorum operum fructus et largitatis hodiernæ compensatio istius perpetua conferatur, recipiatque pro parvis magna, pro terrenis cælestia, pro temporalibus sempiterna. Per (in marg.).

„Secreta“.

Deus qui tuorum corda fidelium per eleemosynam dixisti posse mundari, præsta, quæsumus, ut hujus consortiis sacramenti

---

„Eine Sammlung von Messofficien unter dem Titel Sacramentarium Gelasianum ward von Duchesne (1889) für ein Werk des Papstes Gregor d. Gr. (540—604) erklärt, während Probst (1892) an der Autorschaft des Papstes Gelasius (492—496) festhält. Durch die letztere Annahme wird nicht ausgeschlossen, dass sämtliche uns erhaltene Zusätze und Aenderungen aufweisen. Sicher dürfte sein, dass es schon vor Gregor d. Gr. in der röm. Kirche eine offizielle Sammlung von Messgebeten gab, und dass diese Sammlung mit späteren Zusätzen in dem Sacramentarium Gelasianum noch vorliegt; dagegen dürfte die Frage, ob die Sammlung von Gelasius herrühre und also mit Recht nach ihm benannt wurde, zur Zeit nicht spruchreif sein. (Bäumer.)“

ad conscientiæ suæ fructum non gravare studeant miseros sed iuvare. Per . . .

„Infra actionem“.

Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui illius, quam tibi offert ob justas eleemosynas suas, quod in pauperes tuos operatur, placatus suscipias deprecamur. Pro quo Majestati tuæ supplices fundimus preces, ut adjicias ei tempora vitæ, ut per multa curricula annorum lætus tibi in pauperes tuos hæc operatur, atque annua tibi vota persolvat. Per Christum. . . Quam oblationem. . .

„Postcommunio“.

Omnipotens sempiterne Deus, respice propitius super hunc famulum tuum illum, qui in pauperes tuos operatur; virtute custodi, potestate tuearis, ut per multa curricula annorum lætus tibi in pauperes tuos hæc operatur. Per Dominum nostrum [1]. . . .

Die Geschichte bietet uns somit einen sichern Beweis, dass Almosen mit dem Namen *ἀγάπη* genannt wurde. Kehren wir nun zu Ignatius zurück. Wir können vorerst für das ignatianische *ἀγάπην ποιεῖν* Almosenspenden als durch den Kontext und die spätere Geschichte erwiesen hinstellen. Ignatius verlangt, dass ohne den Bischof keine Almosenspendung geschehe. Doch damit ist unsere Untersuchung noch nicht abgeschlossen.

Wir haben früher gesehen, dass Ignatius bei *ἀγάπην ποιεῖν* den Bischof zugegen wissen will, nicht weil er das *ἀγάπην ποιεῖν* ihm als absolutes Recht vindiziert, sondern der Ordnung halber und um Spaltungen unter der Gemeinde zu verhüten. Ferner gehört das *ἀγάπην ποιεῖν* nach Ignatius *εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, d. h. zur Gemeinde. Verstehen wir nun unter *ἀγάπην ποιεῖν* Almosengeben, so begreift sich leicht, dass der Bischof der Ordnung halber diese Almosenspendung überwachen sollte; wie aber durch das Almosengeben ohne den Bischof Spaltungen (*μερισμούς*) unter

[1] Gelas. Sacramentarium, l. III, 48 (ed. Migne, Patr. lat. LXXIV, col. 1211).

die Gemeinde hätten kommen können, ist schwer zu verstehen. Ignatius muss daher ein ganz konkretes, bestimmtes Almosen unter dem ἀγάπην ποιεῖν verstanden haben, das, wenn der Bischof nicht dabei gewesen, leicht zu Spaltungen unter der Gemeinde hätte führen können. Denken wir nun an das etwa 30 Jahre früher durch den II. Petrusbrief und durch den Epheserbrief für Kleinasien bezeugte Gemeindemahl, so löst sich die Schwierigkeit von selbst. Die Irrlehrer, die es besonders auf dieses Mahl abgesehen, um da die im Glauben wenig bestärkten Christen für ihre falschen Lehren und Leidenschaften zu gewinnen, konnten bei diesem Mahle leicht Spaltungen in der Gemeinde anrichten, und das beste Mittel dagegen war das von Ignatius anbefohlene, nämlich: es sollte kein solches Mahl ohne den Bischof stattfinden. Wir haben daher unter ἀγάπην ποιεῖν eine Gemeinde-Mahlzeit zu verstehen, die von den Reichen den Armen bereitet wurde, und bei der, weil ja die Almosenspendung allgemein Sache des Bischofs war, auch der Bischof zugegen sein sollte, damit er mit seiner Autorität jede Spaltung und jeden Zwist von der Gemeinde fernhalte. Nehmen wir diese Schlussfolgerungen an, so bietet weder Text noch Kontext eine Schwierigkeit, und die Idee und die Worte des hl. Ignatius sind in ihrem vollen Werte gewürdigt. Was sagt aber die spätere Geschichte zu einer solchen Erklärung?

Die spätere Geschichte. Vorerst bestätigt der syrische Kompilator der ignatianischen Briefe aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts [1]) diese Auffassung. Funk zitiert den griechischen Text nach dem Codex Monacensis aus dem zehnten oder Anfang des elften Jahrhunderts [2]), den lateinischen Text nach dem Codex Parisinus aus dem zwölften Jahrhundert [3]). Ich bringe vorerst zur leichteren Uebersicht den authentischen, von Ignatius geschriebenen Text unserer Stelle und daneben den griechischen und lateinischen des Kompilators [4]):

---

[1]) Vgl. Funk, Patr. Apost. [2], II, Proleg., XII: „Itaque iure meritoque statuere mihi videor eum sæculo V. ineunte vixisse. . . Si quæras, ubi Pseudoignatius vixerit, respondeo, eum Syrum fuisse.“

[2]) Ebd., II, Proleg., XL und XXV.

[3]) Ebd., II, Proleg., XXII und XVII.

[4]) Ignat., ad Smyrnæos, VIII, 2 (ed. Funk, Patr. Apost. [2], II, 150).

Ignatius:	Pseudo-Ignatius:	
Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν.	Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε προσφέρειν οὔτε θυσίαν προσκομίζειν οὔτε δοχὴν ἐπιτελεῖν.	Propterea non licet sine episcopo neque offere neque sacrificium immolare neque missas celebrare.

Der griechische Text des Interpolators gibt ebenfalls die vier Funktionen, die ohne den Bischof nicht verrichtet werden dürfen. Vorerst die Taufe, *βαπτίζειν*, sodann *προσφέρειν* im Sinne der Oblationes fidelium, die in Syrien, der Heimat des Kompilators, dem Bischof reserviert waren, wie die Didascalia berichtet[1]: „Sine episcopo nolite aliquid facere. . . . Prosphoras ergo vestras sacerdoti offerte . . . qui [que] suscipiet, ut decet, dividet unicuique. Episcopus enim optime novit eos, qui tribulantur et unicuique dat sec. dispensationem.“ Die dritte Funktion ist: *θυσίαν προσκομίζειν*, das eucharistische Opfer darbringen; die vierte ist: *δοχὴν ἐπιτελεῖν*, ein Gastmahl veranstalten. Was unter diesem Gastmahl zu verstehen ist, zeigt uns das zweite Buch der Constitutiones Apostolorum[2]). Nachdem der Verfasser berichtet, dass ohne den Bischof nichts getan werden solle, schreibt er: „*τοῖς εἰς ἀγάπην ἤτοι δοχήν, ὡς ὁ κύριος ὠνόμασεν, προαιρουμένοις καλεῖν πρεσβυτέρας, ἣν ἐπίστανται οἱ διάκονοι θλιβομένην, αὐτὴν πλειστάκις πεμπέτωσαν*, diejenigen, welche zur Agape, oder wie es der Herr genannt hat, zum Gastmahle alte Frauen einladen wollen, sollen vorerst zu derjenigen schicken, von welcher die Diakonen wissen, dass sie arm ist.“ Da nun, wie Harnack[3]), dem auch Funk[4]) und Lagarde beistimmen,

---

[1]) Didascalia, II, 27, 2 (ed. Funk, I, 106).

[2]) Constitut. Apost., II, 28, 1 (Funk, I, 109). Die Didascalia gibt einfach: „His iterum, qui agapem desiderant facere et petunt ab episcopo aniculas, hanc, quam scit tribulari, frequenter etiam mittat.“

[3]) A. Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884, 264 (T U. II, Heft 1 und 2).

[4]) Funk, Didascalia, I, Prolog., XIX: „Constitutiones arctissime cum recensione epistularum Ignatii longiore cohærent, ita ut iam Usher contenderet, Ps.-Clementem eundem esse cum Ps.-Ignatio. Alii putarunt, hunc constitutiones exscripsisse. Mihi illa sententia, quam nuperrime Lagarde et Harnack approbaverunt, præferenda esse videtur. Loci paralleli tam crebri

bemerkt: „Keine einzige Beobachtung gegen die Annahme spricht, dass die Interpolatoren der Didascalia, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe identisch sind, aber entscheidende Gründe im Allgemeinen und im Einzelnen dafür sprechen“, so sehen wir nun, wie Pseudo-Ignatius das ignatianische *ἀγάπην ποιεῖν* erklärte. Da er nämlich in den Constitutiones Apostolorum *ἀγάπη* gleichbedeutend mit *δοχή* gibt, so steht fest, dass er unter dem ignatianischen *ἀγάπην ποιεῖν* weder *προσφέρειν* noch *θυσίαν προσκομίζειν*, sondern *δοχὴν ἐπιτελεῖν* verstanden hat. Somit ist nach ihm das *ἀγάπην ποιεῖν* des Ignatius ein Gastmahl, das die Reichen den Armen gegeben und nicht Eucharistiefeier. Dass er nun trotzdem *προσφέρειν* und *θυσίαν προσκομίζειν* zwischen das ignatianische *βαπτίζειν* und *ἀγάπην ποιεῖν* hineinstellt, scheint daher zu kommen, weil er den vorangehenden Kontext zu wenig berücksichtigt und daher in den scheinbar resumierenden Satz die beiden Hauptfunktionen des Bischofs hineingestellt wissen wollte. Gegen diese Erklärung aber scheint die alte lateinische Uebersetzung des Ps.-Ignatius zu sprechen, da sie unsere Stelle gibt: „Propterea non licet sine episcopo neque offere neque sacrificium immolare, neque *missas celebrare.*“ Doch die Schwierigkeit löst sich leicht. Da für die lateinische Versio besonders zwei Codices, der Parisinus aus dem 12. Jahrhundert und der Regius aus dem 9. Jahrhundert[1]) zu berücksichtigen sind[2]), und, da der lateinische Interpret „suo munere non ubique eodem modo functus est, sed nunc verba græca accurate vertit, nunc paraphrasin exhibuit[3])“, so scheint er auch hier nicht gewusst zu haben, was unter dem *δοχὴν ἐπιτελεῖν* zu verstehen sei und schrieb daher unbekümmert um die Wahrheit seiner Uebersetzung: missas celebrare. Dass er sich nicht ängstlich an seine Vorlage an unserer Stelle gehalten hat, geht schon daraus hervor, dass er das *βαπτίζειν* einfach weggelassen, da *βαπτίζειν* zu seiner Zeit wohl nicht mehr

---

ac præterea eiusmodi sunt, ut Ps.-Ignatius ea, quæ cum Constitutionibus habet communia non tam de libro alieno deprompsisse quam ex ingenio suo dedisse censendus est.“

[1]) Vgl. Funk, Patr. Apost.[2], II, Proleg., XVII und XIX.

[2]) Ebd. II, Proleg., XXII: „Maximi æstimandi sunt codices Parisinus ac Regius.“

[3]) Ebd. II, Proleg., XXII.

zu den Amtspflichten des Bischofs gehörte. Sodann scheint der Interpret doch auch nicht all zu lax gewesen zu sein, da er, wie der älteste Codex, der Regius (neuntes Jahrh.), bezeugt, an den Rand „dochen s. cænam celebrare“ schrieb, ein sicherer Beweis dafür, dass seine Vorlage δοχήν hatte, er selbst aber mit dem δοχήν nichts anderes anzufangen wusste, als dasselbe mit missas celebrare zu übersetzen. Somit bietet auch die alte lateinische Version keine Schwierigkeit, und unsere Auffassung des ignatianischen ἀγάπην ποιεῖν deckt sich mit derjenigen des Interpolators, der etwas nach 400 geschrieben hat.

Einen letzten Beweis für unsere Auffassung bietet die Geschichte des Ausdruckes: ἀγάπην ποιεῖν. Das ποιεῖν für die Abhaltung eines Gastmahles ist den alten Schriftstellern wohlbekannt. So schreibt Lukas zweimal δοχὴν ποιεῖν, Luk., 5, 29; 14, 13. Ebenso Hippolytus von Rom δεῖπνον ποιεῖν [1]). Setzen wir für das δοχήν oder δεῖπνον ποιεῖν den dem Gastmahl damals gegebenen Namen, so ist der ignatianische Ausdruck ἀγάπην ποιεῖν gerechtfertigt. Ebenso bezeichnet ἀγάπην ποιεῖν in den folgenden, meines Wissens einzigen Stellen, wo sich dieser Ausdruck findet, immer eine Mahlzeit, welche die Reichen den Armen gegeben. Im 28. Kanon der Synode von Laodicea [2]), die wahrscheinlich zwischen 343—381 abgehalten wurde [3]), lesen wir, „dass man in den Tempeln oder Kirchen die sogenannten Agapen nicht halten (τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν) und im Hause Gottes nicht essen und Lager zurüsten (ἀκούβιτα στρωννύειν) soll.“ Im 11. Kanon der kleinasiatischen Synode von Gangra, um die Mitte des vierten Jahrhunderts [4]), wird befohlen [5]): „Wenn jemand diejenigen verachtet, die im Glauben Agapen veranstalten (ἀγάπας ποιούντων) und zur Ehre des Herrn die Brüder dazu einladen und an diesen Einladungen keinen Anteil nehmen will, weil er die Sache ge-

[1]) Hippolytus in Daniel., III, c. 13 (ed. Bonwetsch, Leipzig 1897, 146). Der Gebrauch bei anderen Schriftstellern siehe Grimm, Lexikon [4], 109.

[2]) Lauchert, die Kanones der wichtigsten altk. Konzilien, Freib. i. Br. und Leipzig 1896, 75. Der gleiche Canon wird auch vom Quinisextum (692) erwähnt; vgl. Lauchert 130, c. 74.

[3]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte [2], I, 749.

[4]) Ebd., I, 777.

[5]) Lauchert, a. a. O. 82.

ring schätzt, der sei mit dem Anathem belegt.“ Wir sehen, der Ausdruck ἀγάπην ποιεῖν hat sich besonders in Kleinasien forterhalten zur Bezeichnung des Mahles, das die Reichen den Armen gaben. Unsere Erklärung des ignatianischen ἀγάπην ποιεῖν hat somit auch in der Geschichte einen Stützpunkt gefunden.

Resultat. Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung zusammen, so finden wir zur Zeit des Ignatius, somit am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts, ein Gemeindemahl, das die Reichen den Armen gaben und das nicht ohne den Bischof abgehalten werden sollte, teils weil die Armenpflege in der Hand des Bischofs lag, teils um Spaltungen unter der Gemeinde zu verhüten. Dass mit diesem Mahle Eucharistiefeier verbunden war, sagt der Text mit keinem Worte, wohl aber das Gegenteil, da die Eucharistiefeier getrennt von der Agapenfeier von Ignatius behandelt wird. Welche Stellung der Bischof beim Mahle selbst einnahm, sagt Ignatius nicht, doch geht aus der Hochschätzung, die Ignatius von allen Christen für den Bischof fordert, hervor, dass der Ehrenplatz oder das Präsidium ihm eingeräumt wurde, und dass er, kraft seiner Stellung, für Ordnung beim Mahle zu sorgen hatte. Dieses Zeugnis des Ignatius für das Liebesmahl zu Smyrna bietet uns aber noch ein Weiteres. Polykarp (68/69—155), Bischof von Smyrna, sandte nämlich an die Gemeinde von Philippi einen Brief, der ein Antwortschreiben auf einen nicht mehr erhaltenen Brief war. Philippi zählte zu den Städten, welche Ignatius auf seinem Wege durch Mazedonien berührte und die dortigen Christen entsprachen gerne der Aufforderung des Heiligen, den Brüdern von Antiochien brieflich ihre Freude über das Aufhören der Christenverfolgung auszudrücken. Polykarp sollte nun das Glückswunschschreiben an seine Adresse befördern. Zugleich machten die Philipper dem Bischof von Smyrna Mitteilung von den Vorkommnissen in ihrer Gemeinde und baten ihn, er möchte ihnen nebst einem eigenen Schreiben auch eine Abschrift der Briefe des hl. Ignatius übersenden. Polykarp willfahrt der Bitte und legt seinem Schreiben an die Philipper die Briefe des hl. Ignatius bei, so viele er deren in Händen hat und bittet um weitere Nachrichten über Ignatius [1]. Da der griechische Text des Briefes gerade an dieser

[1] Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 150.

Stelle verloren gegangen und die alte lateinische Uebersetzung den Text nicht genau bringt, so zitiere ich den uns zum Glück von Eusebius aufbewahrten Text[1]): „*ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵν' ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον, εἴτε ἐγὼ εἴτε ὃν πέμπω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε. αἵ τινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ·*“

Wir sehen, Polykarp hat unseren Smyrnäerbrief auch an die Philipper geschickt, woraus wir schliessen dürfen, dass auch in Philippi ähnliche Verhältnisse gewesen wie in Smyrna, dass daher auch dort das *ἀγάπην ποιεῖν* verstanden und ausgeübt wurde. Somit haben wir schon wieder für zwei Gemeinden Kleinasiens ein Liebesmahl, das Agape genannt wurde und an dem der Bischof die Oberleitung zu führen hatte. Wann das Mahl stattfand und wie oft und wie es sich abwickelte, sagt Ignatius nicht. Doch scheint es, weil gerade durch dieses Mahl Spaltungen der Gemeinde drohten und weil dem Bischof, als Träger des rechten Glaubens, die Oberleitung bei diesem Mahle übertragen wurde, dass die Irrlehrer sich dieses Mahl auch hier ausersehen hatten, um ihre verderblichen Lehren anzupreisen und die Schwachen ins Verderben zu stürzen. Dies alles weist darauf hin, dass wir immer noch die gleiche Mahlzeit der Gemeinde haben, wie wir sie in Griechenland und Kleinasien bis jetzt gefunden, und dass diese Mahlzeiten ziemlich allgemein den Namen Agape trugen.

Wir kommen zum letzten, aber wichtigsten Text für die Feststellung des Wesens der Agapen in den Gemeinden Kleinasiens.

V. KAPITEL.

Die Christengemeinden in Bithynien.

Pliniusbrief, 97.

Plinius der Jüngere (61/62—114) wurde von Trajan zum kaiserlichen Legaten der Provinz Bithynien in Kleinasien erwählt

[1]) Euseb., H. E., l. III, 36 (ed. Dr. E. Schwartz, Leipzig 1903, II, 280).

und stand dieser Provinz in den Jahren 111 und 112 oder 112 und 113 vor[1]). In seiner uns erhaltenen Briefsammlung befindet sich auch ein Schreiben an Kaiser Trajan über die Christen von Bithynien, die vor seinem Richterstuhl standen. Semler, Held, Ussing, Schædel und neuestens Aubé, Desjardins und Dupuy haben die Authentizität dieser Briefe angegriffen, wurden aber von Wilde[2]) glänzend widerlegt. Martin Schanz schreibt über die Echtheit dieser Briefe[3]): „In frivoler Weise wurde die Korrespondenz in Bezug auf die Echtheit verdächtigt, indem entweder sämtliche Briefe oder die Antwort Trajans und die auf die Christen sich beziehenden Stücke für unterschoben erklärt wurden.“ Ebenso verteidigt H. Leclercq[4]) die Briefe als von einer „authenticité dont personne ne doute plus aujourd'hui.“ Die Echtheit unseres Briefes steht somit ausser Frage. Plinius hielt sich in Amisus in Bithynien auf als er dem Kaiser Trajan schrieb[5]):

C. Plinius Traiano imperatori.

Sollemne est mihi, Domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam destruere? Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quæri. Nec mediocriter hæsitavi sit ne aliquod discrimen ætatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur pœnitentiæ venia an ei qui omnino Christianus fuit desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohærentia nomini puniantur. Interim in iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi, suppli-

---

[1]) Vgl. Martin Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis Justinian, München 1892, II, 386 (Iwan von Müller, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, VIII).

[2]) Wilde, de Plini et imperatoris Traiani epistulis mutuis, Leyden 1889.

[3]) Vgl. M. Schanz, a. a. O. II, 393.

[4]) H. Leclercq, Les martyrs, Paris 1902, I, 46, 58.

[5]) C. Plini Cæcilii secundi epistolarum libri novem, Ep. XCVI (XCVII) (ed. Keil, Leipzig, 1896, 231. Bibliotheca Scriptorum Cræcorum et Romanarum Teubneriana). Wir zitieren den Brief in seinem ganzen Umfange, weil er, was bis jetzt ausser Acht gelassen wurde, für die Agapenfrage von entscheidender Wichtigkeit ist.

cium minatus: perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiæ quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum præeunte me deos appellarent et imagini tuæ, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, præterea male dicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi. Alii ab iudice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque. Omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt [ii] et Christo male dixerunt. Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursus cœundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur, quid esset veri et per tormenta quærere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam immodicam. Ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis ætatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quæ videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope iam desolata templa cœpisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari quæ turba hominum emendari possit, si sit pœnitentiæ locus."

Auf diese Anfrage des Plinius folgte die bekannte Antwort Traians[1]: „Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in præteritum, veniam ex pœnitentia impetret."

Die Kontroverse. Auch um diese im Pliniusbriefe berichtete Versammlung der Christen hat sich eine bedeutende Kontroverse gebildet, so dass Gillis sogar schreibt[2]: „of vital importance for or against the Agapé." Während Leclercq[3]) bemerkt: „Tout ce qu'on peut tirer de plus du texte pour ou contre l'agape est du domaine de la conjecture", haben sich Binterim[4]), Probst[5]), Lightfoot[6]), Keating[7]), Funk[8]) und Belser[9]) für eine doppelte Versammlung entschieden, von denen die eine am Morgen mit eucharistischem Charakter, die andere am Abend zur Abhaltung des Agapenmahles stattfand. Belser schreibt: „Unläugbar ist allerdings, dass der Brauch, die Agapen erst dem Empfang der Eucharistie folgen zu lassen, da und dort schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts aufkam. Der Beweis liegt m. E. in dem bekannten Brief des Plinius (96); die von dem kaiserlichen Beamten befragten Christen in Bithynien machten die Aussage: „Es ist wahr, nach dem cœtus antelucanus an Sonntagen pflegten wir nochmals zusammenzukommen zu einem gemeinsamen Mahle. . . . Sicherlich erfolgte die eucharistische Feier eben in der sonntäglichen *Morgenversammlung*. Wenn darnach die Feier der Eucharistie in Kleinasien schon zur Zeit des Kaisers Trajan am Morgen des Sonntags vorkam getrennt von der Agape, was bald überall Sitte wurde. . . ." Zahn[10]) und Andersen[11]) sind allein

---

[1]) Epistola XCVII (XVCIII) (ed. Keil 232).

[2]) Gillis, The christian agapé, 488.

[3]) Leclercq, Diction. d'Archéologie, I, 795.

[4]) Binterim, Denkwürdigkeiten, II, 2, 24.

[5]) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, 78.

[6]) Lightfoot, Ignatius, II, 53.

[7]) Keating, The Agapé, 54.

[8]) Funk stützt sich auf Belsers Ausführungen, vgl. Kirchengesch. Abhandl. und Unters., III, 1.

[9]) Belser, die Apostelgeschichte, 253.

[10]) Zahn, Realencykl. für prot. Theol.[3], I, 236.

[11]) Andersen, das Abendmahl[2], 84.

der Ansicht, dass auch hier Agape und Eucharistie miteinander verbunden waren. Ihnen gegenüber verteidigt nun Batiffol die Ansicht, dass unter „cibum promiscuum et innoxium" nichts anderes als Eucharistie zu verstehen sei. Er schreibt[1]): „Si cette „nourriture ordinaire et parfaitement innocente" n'est pas l'eucharistie, il faudra dire que ces apostats n'avouent pas que dans la réunion ante lucem ils faisaient quelque chose de plus que de chanter, ils communiaient au corps et au sang du Christ: or ces apostats n'avaient plus de raison de rien cacher. Il reste donc que c'est l'eucharistie qu'ils désignent par cette expression bien digne de fidèles qui ne croient plus: „cibum promiscuum et innoxium."

Zur Untersuchung des in Frage stehenden Textes haben wir vorerst den von Batiffol gemachten Einwurf zu prüfen „ces apostats n'avaient plus de raison de rien cacher", daher offenbarten sie ihr ganzes Verbrechen[2]). Hat Batiffol Recht, und dürfen wir die Aussage der Apostaten als volle Wahrheit hinnehmen, oder hatten dieselben doch noch einen Grund, etwas zu verheimlichen? Die Antwort gibt uns Plinius selbst. Als ihm die anonyme Anklageliste zu Händen kam und er die Angeklagten vor seinen Richterstuhl zitierte, fand er drei verschiedene Klassen derselben: Christen, die sich standhaft als solche bekannten, und die Plinius verurteilte: „perseverantes duci iussi". Die zweite Klasse bildeten Leute, die mit dem Christennamen gar nichts zu tun hatten: „qui negabant esse se Christianos aut fuisse." Diese entliess Plinius, nachdem sie ihre Aussage durch eigenhändiges Götzenopfer bekräftigten: „dimittendos esse putavi." Die dritte Klasse endlich bildeten die Apostaten, die sich zuerst als Christen bekannten, dann aus Furcht vor der Drohung (supplicium minatus) ihren Glauben verläugneten: „alii esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt." Unter dieser Klasse befanden sich auch solche Apo-

[1]) Batiffol, Etudes[4], 299. Ihm gibt neuestens Dr. Ludwig, Die Existenz von Agapen a. a. O. 102, recht.

[2]) Ebd. a. a. O. 299; ebs. Dr. Ludwig, a. a. O. 102: „Ferner, wenn hier die Agape gemeint sein soll, dann haben die Apostaten die Hauptsache, nämlich die Eucharistie, geheim gehalten, wozu sie doch keinen Grund hatten."

staten, die früher, einige sogar schon vor 20 Jahren, vom Christentum abgefallen waren: „fuisse quidem, sed desisse quidam ante plures annos non nemo etiam ante viginti quoque (dixerunt).“ Diese Apostaten nun der dritten Klasse waren es, welche den Plinius unter anderem bewogen, seinen kaiserlichen Vorgesetzten um Rat anzufragen: „ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri.“ Da nämlich der Apostaten eine grosse Zahl war (multi omnis ætatis), sistierte Plinius den Prozess, weil er nicht wusste, wie mit diesen Apostaten, die sich trotz ihres jetzigen Falles einmal des Christennamensverbrechens schuldig gemacht hatten, zu verfahren sei, ob ihnen nämlich das frühere Verbrechen zu verzeihen, oder ob sie dennoch zu bestrafen seien. Dass dem wirklich so ist, geht aus dem Wortlaut des Schreibens klar hervor. Plinius berichtet am Anfang des Briefes: „nec mediocriter hæsitavi . . . detur pænitentiæ venia an ei qui omnino Christianus fuit *desisse non prosit;*“ ebenso aus dem Schluss des Briefes: „ex quo facile est opinari, quæ turba hominum emendari possit, *si sit pœnitentiæ locus.*“ Hier sagt doch Plinius deutlich genug, dass die Apostaten nicht ausser Gefahr waren, da niemand wusste, wie Trajans Antwort ausfallen werde. Erst als Trajans Antwort eingetroffen: „ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in præteritum, veniam ex pænitentia impetret,“ war die Gefahr beseitigt. Batiffol hat somit Unrecht. Die Apostaten waren ihres Schicksales nicht gewiss und so lag es in ihrem eigenen Interesse, vor dem Richterstuhl nur soviel vom Christentum auszusagen, als ihnen gegenüber beim damaligen Stand der Gesetze ungeahndet bleiben musste. Kehren wir nun zum Inhalt des Schreibens zurück.

Plinius hatte die Christen verhört. Einen Auszug aus diesem Verhöre sandte er dem Kaiser. Um aber seiner Sache ganz gewiss zu sein, liess er zwei Diakonissen (ex duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur) unter Folterqual die Wahrheit des Berichteten bestätigen, erfuhr aber trotz der Folter nichts anderes als das bereits Gehörte und dazu einen schändlichen, masslosen Aberglauben: „*nihil aliud* inveni quam superstitionem pravam immodicam.“ Letzterer Satz scheint anzudeuten, dass Plinius bei der Folter mehr über die eigentliche Lehre des

Christentums, als über die Einrichtungen und religiösen Uebungen gefragt hatte. Von den Apostaten hatte er, wir wir aus dem Briefe sehen, nur sehr wenig über die Lehren des Christentums erfahren, sei es nun, dass die Apostaten selber nicht viel davon wussten, oder sei es, dass sie nichts sagen wollten; sie blieben daher beim Aeussern des Christentums stehen, indem sie nur Bericht erstatteten über die religiösen Uebungen, ohne auf die Lehre selbst einzugehen. Plinius aber gab sich damit keineswegs zufrieden, sondern liess, da er etwas von der eigentlichen Lehre des Christentums erfahren wollte, die beiden Ministræ foltern und erfuhr nun den ganzen Inhalt der neuen Lehre, die er als staatlich verbotene dem Kaiser unter dem Namen „superstitio prava immodica" anzeigte. Denn superstitio bedeutet nach römischem Sprachgebrauch: die Verehrung fremder, der Staatsanerkennung nicht gewürdigter Gottheiten [1]). So schreibt auch Tacitus, 15, 44, von der christlichen Religion: „repressaque in præsens exitiabili[s] *superstitio* rursum erumpebat non modo per iudeam originem eius mali sed per urbem etiam [2])." Plinius berichtet somit an seinen kaiserlichen Vorgesetzten vorerst die äusseren religiösen Uebungen der Christen seiner Provinz, sodann das eigentliche Religionssystem, das er unter dem Namen superstitio prava und immodica, als staatsrechtlich unerlaubt charakterisiert. Uns bleibt der erste Teil der Anklage, die äusserlichen religiösen Uebungen zur Untersuchung. *Stato die,* sagen die Verhörten, hätten die Versammlungen stattgefunden. Dass dieser bestimmte, festgesetzte Tag [3]) kein anderer gewesen ist als der Sonntag, geht vorerst aus dem früher Gesagten über den Sonntag und seine liturgische Feier hervor. Sodann berichtet Plinius: „affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpæ vel erroris, *quod essent soliti* stato die ante lucem convenire." Wir haben einen bestimmten, des öfteren wiederholten Tag: „quod essent soliti", an dem zugleich das Hauptsächlichste

---

[1]) Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonin [6], Leipzig 1890, III, 534.

[2]) Vgl. über den Text Weis, Christenverfolgungen, München 1899, 31.

[3]) Georges, Lat.-Deutsch. Hdw. [7], II, 2522, II B, 3 b, β. „stare = über = feststehen = festgesetzt = festbestimmt, fest beschlossen sein, stat sua cuique dies."

(summam) der christlichen Religion sich zeigte. Dieser Tag kann aber kein anderer sein als der Sonntag mit seinem liturgischen Gottesdienst, da kein anderer Tag so die summa des Christentums in sich birgt, wie der Sonntag, der Erinnerungstag an die Auferstehung des Herrn, die das Grunddogma des Christentums bildet: „quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris [1]).“ Am Sonntag waren somit die Christen gewohnt zusammenzukommen, und zwar: „ante lucem“, vor Tagesanbruch, die Zeit zwischen Mitternacht und Morgen. Somit wieder ein neuer Beweis des früher Gesagten über die Sonntagsfeier als Auferstehungsfeier des Herrn. Wie man in Troas am Anfang des Sonntags nach jüdischer Zeitrechnung zusammengekommen war, so hier in Bithynien am Sonntagmorgen nach römischer Zeitrechnung: „ante lucem“, zur Stunde der Auferstehung des Herrn. Was bei dieser frühmorgentlichen Zusammenkunft geschah, berichtet Plinius nach der Aussage der Gefangenen also: „Carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem.“ Da cum auf das Gleichzeitige [2]), invicem aber auf das Abwechselnde [3]) hinweist, so haben wir ein abwechselnd vorgetragenes carmen. *Carmen* bezeichnet wegen des uralten Gebrauchs, Sittensprüche, Lehrformeln, Eides-, Religions- und Gesetzesformeln in saturnin. Versmass abzufassen, insbesonders eine Religions-, Eides-, Gebets- und Gesetzesformel [4]). Dieses Carmen wird hier durch: „Christo quasi deo“ zu einem religiösen Gebetshymnus näher bestimmt. Die Christen verrichteten daher in der frühmorgentlichen Versammlung abwechselnd ein bestimmtes Gebet, das an Christus, dem sie göttliche Ehre zollten, gerichtet war. Was dies für ein bestimmtes, an Christus gerichtetes Gebet ist, sagt Plinius nicht,

---

[1]) I. Kor., 15, 17. Dass der Sonntag der Versammlungstag in Bithynien war, geben selbst Andersen (das Abendmahl [2], 84) und Dobschütz (die urchristlichen Gemeinden, 130) zu.

[2]) Vgl. Georges Lat.-Deutsch. Hdw. [7], 1, 1683 „cum überhaupt bei Angabe des Gleichzeitigen, mit, bei, gleichzeitig mit, unmittelbar nach.“

[3]) Ebd. II, 361: „invicem = wechselseitig, gegenseitig = abwechselnd Einer dem od. den Andern.“

[4]) Ebd. I, 938, besonders zu dieser Stelle, vgl. auch H. Düntzer, das Wort carmen als Spruch, Formel, Lehre (in Zeitschrift für das Gymnasialw. IX, 1).

allein aus den Briefen des hl. Ignatius wird dieses carmen näher erklärt. Er schreibt an die Epheser[1]: „Folglich geziemt es sich mit der Gesinnung des Bischofes übereinzustimmen, wie ihr es auch tut. Denn euer ruhm- und gotteswürdiges Presbyterium ist so mit dem Bischof zusammengestimmt, wie die Saiten auf der Zither. Deshalb wird in euerer Eintracht und einstimmigen Liebe Jesus Christus besungen (*διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται*)." Dieses Loblied auf Christus wird näher erklärt durch die Aufforderung des Ignatius, auch einzeln und ausser dem Gottesdienste dem Vater durch Christus Lob zu singen: „*ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί.*" Wir haben somit unter dem Loblied auf Christus einen, durch Christus an den Vater gerichteten Gebetshymnus, der von der ganzen Gemeinde, von Bischof und Presbyterium und Volk verrichtet wird. Aber auch die Zeit, in der dies Lied von der ganzen Gemeinde gesungen wurde, berichtet Ignatius[2]: „Niemand täusche sich: wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des Brotes Gottes (*τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ*) verlustig. Denn wenn schon das Gebet (*προσευχή*) des einen oder andern so grosse Kraft hat, um wie viel mehr das des Bischofes und der gesamten Kirche? Wer sich nicht zum gemeinschaftlichen Gottesdienst einfindet, der ist bereits vom Hochmut besessen und hat sich selbst das Urteil gesprochen." Dieses gemeinsame, zwischen Bischof und Volk verrichtete Loblied ist das Hauptgebet des Gottesdienstes und wer nicht daran teilnimmt, geht „des Brotes Gottes", der hl. Eucharistie verlustig. Der Hymnus auf Christus (*Χριστὸς ᾄδεται*) ist nach Ignatius ein gemeinsames, vom Bischof und dem Volke, also abwechselnd verrichtetes, durch Christus an den Vater gesandtes, mit der hl. Eucharistie aufs innigste verbundenes Gebet. Dass dies kein anderes Gebet als das eigentliche, eucharistische Opfergebet war, berichtet Justin, der nur wenige Jahre nach Plinius geschrieben hat, aufs deutlichste. Er schreibt vom Gottesdienste der Christen[3]: „Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher mit gemischtem Wein und dieser

---

[1]) Ignat., ad Ephes., IV, 1 und 2 (ed. Funk, Patr. Apost.[2], I, 216).

[2]) Ebd. a. a. O., V, 2, 3 (ed. Funk, Patr. Apost.[2], I, 216).

[3]) Justin, I. Apol., c. 65 (ed. Otto[3], I, 179).

nimmt es, sendet Lob und Preis zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes empor und setzt die Danksagung dafür, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden, noch lange fort. Ist er mit den Gebeten (τὰς εὐχάς) und der Danksagung (τὴν εὐχαριστίαν) zu Ende, so stimmt das ganze anwesende Volk ein (ἐπευφημεῖ), indem es spricht: Amen. Das Amen aber bedeutet in der hebräischen Sprache soviel als: „Es geschehe". Da Ignatius zur Zeit Trajans geschrieben hat und zwar für die kleinasiatischen Christengemeinden, so ist der Schluss auf die Aehnlichkeit für Bithynien berechtigt. Carmen Christo quasi deo dicere bedeutet daher das eucharistische Gebet beim eucharistischen Gottesdienst[1]), das als Hauptbestandteil des Gottesdienstes, von den Gefangenen erwähnt wurde. Dieses Gebet wurde abwechselnd und zwar, wie Ignatius berichtet, zwischen Volk und Bischof verrichtet.

Einen weiteren Bestandteil des Morgengottesdienstes berichtet Plinius mit den Worten: „Seque *sacramentum* non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent." Sacramentum bedeutet nach plinischem Sprachgebrauch den Fahnen- oder Treueeid[2]). Wem dieser, von dem Christen in der Morgenversammlung abgelegte Treueeid gegolten habe, berichtet Plinius nicht; doch weist alles auf Christus hin. Weil Plinius speziell hervorhebt, dass der Inhalt des Eides nicht etwa ein scelus gewesen, so lässt er durchblicken, dass seiner ganzen Schilderung die damaligen geheimen Vereine vorschweben, die sich durch Eide zu ihren staatsgefährlichen Zwecken verbanden. Da wir aber im ganzen christlichen Altertum nichts von einem solchen Eide bei dem eucharistischen Gottesdienste lesen, so scheint sich Plinius aus einem analogen Faktum, das die Christen ihm aufdeckten, auf den bei den Hetären vorgekommenen Eid geschlossen zu haben. Welches ist aber dieses analoge Faktum? Tertullian verstand unter dem plinischen „seque sacramento obstringere" ein Bündnis, das christliche

---

[1]) Vgl. zu dieser Auffassung des carmen, Probst, Liturgie, 74 ff., Bäumer, O. S. B. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon [2], VI, 519. Vigouroux im Diction. de la Bible, III, 792.

[2]) Vgl. Georges, Lat.-Deutsch. Hdw. [7], II, 2184.

Sittengesetz treu zu beobachten. Er schreibt nämlich über diesen Brief des Plinius[1]: „Plinius enim Secundus cum provinciam regeret, damnatis quibusdam Christianis, quibusdam gradu pulsis, ipsa tamen multitudine perturbatus, quid de cetero ageret, consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans præter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramentis eorum conperisse, quam cœtus antelucanos ad canendum Christo et Deo et ad *confœderandam disciplinam,* homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentes.“ Da disciplina nach tertullianischem Sprachgebrauch das christliche Sittengesetz bedeutet[2], so versteht Tertullian unter dem plinischen „sacramentum se obstringere“ ein Bündnis, treu dem christlichen Sittengesetze nachleben zu wollen. Aus einem dem Pliniusbriefe zeitgenössischen Berichte wird diese Auffassung noch näher erklärt. Die Didache schreibt nämlich[3]: „Am Tage des Herrn aber zusammenkommend brechet das Brot und saget Dank, *nachdem ihr euere Sünden in Rücksicht darauf*[4] *bekannt habet* (*προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν*), damit euer Opfer rein sei.“ Nach der Didache bestand daher der Sonntagsgottesdienst in zwei Teilen: aus der *κλάσις τοῦ ἄρτου* und dem Bekenntnis der Sünden. Wie dieses Bekenntnis bei der Feier der hl. Eucharistie sich gestaltete, erfahren wir von Tertullian. Er schreibt[5]: „Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid præsentium temporum qualitas aut præmonere cogit aut reco-

---

[1]) Tertullian, Apol., c. 2 (ed. Oehler, I, 117).

[2]) Vgl. Index latinitatis tertullianicæ: Disciplina (Migne, Patr. lat. II, col. 1290).

[3]) Didache, c. 14, n. 1 (ed. Funk, Patr. Apost.[2] I, 32).

[4]) Die von Funk (Patr. Apost.[2], I, 32) vorgeschlagene Emendation des *προσεξομολογησάμενοι* in *προεξομολγησάμενοι* finde ich nicht für notwendig, da der Aorist die Vergangenheit genügend ausdrückt, und *πρός*, durch alle Codices überliefert, den Text genauer stellt; weil eben *πρός* „in übertragenem Sinne von der Richtung oder Beziehung, die ein Gegenstand auf den andern hat, in Beziehung, in Hinsicht, in Rücksicht auf etwas bezeichnet“. Vgl. Pape, Griech.-Deutsch. Hdw.[3], II, 745, III, 4. Die Prüfung muss also nach dem Text gerade in Rücksicht auf das „*κλᾶν ἄρτον*“ oder auf den Empfang der hl. Eucharistie gemacht werden, wie ja der Kontext verlangt: „Damit euer Opfer rein sei“. Vgl. dazu Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, 54 (TU. a. F. II).

[5]) Tertullian, Apol., c. 2 (ed. Oehler, I, 117).

gnoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, *disciplinam præceptorum nihilominus inculcationibus densamus: ibidem etiam exhortationes castigationes et censura divina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii præiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Præsident probati quique seniores.*“ Es wurde somit vor der hl. Eucharistiefeier nach Tertullian ein förmliches Gericht gehalten unter dem Vorsitze der Vorsteher. Betrachten wir das „seque sacramento obstringere“ als Schlusseffekt dieses Faktums, so verstehen wir das Bündnis in Bithynien leicht. Es war nichts anderes als die Vollführung des paulinischen Befehles[1]: „Es prüfe sich (δοκιμαζέτω) aber der Mensch selbst und so esse er vom Brote und trinke vom Kelche. . . .“ Wir kommen somit zum Schlusse: die frühmorgentliche Versammlung der Christen in Bithynien bestand aus Eucharistiefeier mit vorausgehendem Prüfungsgericht.

„Quibus peractis“, fährt Plinius weiter, „morem sibi discedendi fuisse, rursus cœundi.“ Da „discedere“ die Auflösung der Versammlung, „rursus cœundi“ auf eine neue Versammlung hinweist, so haben wir zwei von einander verschiedene Versammlungen am Sonntage (stato die), die sich beide an allen Sonntagen wiederholten, wie der Ausdruck „*morem* sibi fuisse“ beweist. Wenn Binterim[2]) dazu bemerkt: „Mir scheint es nicht unwahrscheinlich, dass nur die Reichen und Vermögenden abgegangen sind, um die Speisen aus ihren Häusern zu holen. Dadurch wurde also nur auf eine kurze Zeit die Versammlung unterbrochen. Bei dieser Ansicht behält der Ausdruck des Plinius rursusque cœundi ad capiendum cibum seine Kraft und stimmt mit den Zeugnissen der andern Väter überein“, so ist zu bemerken, dass quibus peractis morem sibi discedendi fuisse ein allgemeines Verlassen der Versammlung bezeichnet, und dass rursus nie den Sinn von statim, wie Binterim zu bemerken scheint, besitzt, sondern zur Bezeichnung der Rückkehr oder der Wiederholung derselben Handlung dient, im Sinne von:

---

[1]) I. Kor., 11, 28, 31.

[2]) Binterim, Denkwürdigkeiten, II, 2, 24.

wieder, von neuem, noch einmal[1]). Es muss daher, um dem Texte gerecht zu werden, in Bithynien *eine zweite. von der ersten völlig getrennte Versammlung* angenommen werden. *Zweck dieser zweiten Versammlung* war: „ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium, quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetairias esse vetueram.“ Die zweite Versammlung diente um Nahrung zu sich zu nehmen, denn cibum capere bedeutet nach plinischem Sprachgebrauch Speise, Nahrung, Kost zu sich nehmen[2]). Was dies für eine Nahrung war, beschreibt Plinius durch die beiden Attribute: promiscuum tamen et innoxium. Promiscuus kann eine zweifache Bedeutung haben, entweder wird es im eigentlichen Sinne genommen, dann heisst es: gemeinsam, gemeinschaftlich (ἐπίκοινος) oder im übertragenen Sinne: gemein, gewöhnlich. Da aber der Kontext eine gemeinsame Versammlung, das Zusammenkommen in einer Gesellschaft (quod essent soliti ante lucem convenire; secum invicem; morem sibi discedendi; rursus cœundi) verlangt, so muss promiscuum in seiner eigentlichen Bedeutung von *gemeinschaftlich* genommen werden. Durch promiscuum wird der Modus der Mahlzeit bestimmt; durch das innoxium die Qualität des Mahles als unschädlich, unschuldig, harmlos bezeichnet[3]). Damit jedoch ist die Qualität der Nahrung noch nicht ganz erklärt. Da wir aber bei Plinius keine Erklärung über das cibum innoxium erhalten, so dürfte uns die spätere Geschichte vielleicht einiges Licht bieten. Prudentius (348—405) versteht unter „epula innoxia“ Speisen im Gegensatz zu dem Fleische, mit einem Worte, alles, was unter den jetzigen Begriff von Fastenspeisen fällt. Er schreibt in seinem Tagesliederbuch[4]):

„Absit enim procul illa fames
Cædibus ut pecudum libeat
Sanguineas lacerare dapes.
Sint fera gentibus indomitis
Prandia de nece quadrupedum

---

[1]) Vgl. Georges, Lat.-Deutsch. Hdw.[7], II, 2172.

[2]) Ebd. I, 1052: „Plinius gebraucht dieses Wort des öftern, so: cibus levis et facilis für einfache Kost, cibum capere nolle von einem Hunde, cibum obiicere cani vel porco“.

[3]) Ebd. II, 239.

[4]) Prudent., Cathemerinon, III, v. 58 (ed. Migne, Patr. lat. LI, col. 800).

Nos oleri coma, nos siliqua
Fœta legumina multimodo
Paverit *innocuis epulis.*“

Den gleichen Ausdruck gebraucht Cyprian in seinem Antwortschreiben über das Verhalten des bekehrten Schauspielers[1]: „quod si penuriam et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros, qui alimentis Ecclesiæ sustinentur, huius quoque necessitas adjuvari, si tamen contentus sit frugalioribus, *sed innocentibus cibis.*“ Noch in den Briefen des hl. Hieronymus wird dieser Ausdruck als bekannt vorausgesetzt. Er schreibt an Marcella[2]: „Ibi cibarius panis et olus nostris manibus irrigatum et lac deliciæ rusticanæ viles quidem, sed *innocentes cibos* præbent.“ Das plinische cibum innoxium dürfte daher eine im Gegensatz zu Fleischspeisen bestehende Nahrung (Fastenspeisen) bieten, was ganz im Einklange steht mit der grossen Vorliebe des christlichen Altertums für Fastenspeisen. Schon Paulus war in die Lage gekommen, gegen eine übelverstandene Abstinenz die richtigen Normen aufzustellen. Er schreibt an die Römer (14, 20 ff): „Zerstöret nicht um einer Speise willen das Werk Gottes. Alles ist zwar rein, aber übel bekommt es dem Menschen, der isst und Anstoss gibt. Gut ist es weder Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch etwas, womit dein Bruder beleidigt oder geärgert oder gekränkt wird.“ Klemens von Alexandrien legt seinen Schülern diese Enthaltsamkeit sehr ans Herz, indem er vorerst das christliche Prinzip über die Fleischspeisen aufstellt[3]: „Gut ist es also, weder Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, das gibt der Apostel (Rom., 14, 21) zu, sowie die Pythagoräer. Es liegt gewissermassen etwas Tierisches darin und die dichteren Dünste, die aus der Fleischnahrung aufsteigen, verfinstern die Seele. Wenn übrigens einer auch davon geniesst, so sündigt er nicht.“ Hierauf empfiehlt er die Fastenspeisen[4]: „Gibt es nicht auch bei einer weisen Frugalität eine die Ge-

---

[1]) Cyprian, ep. 61 (ed. Migne, Patr. lat. IV, col. 363).

[2]) Hieronym., ep. 43 (18) n. 3 (ed. Migne, Patr. lat. XXII, col. 479).

[3]) Clemens Alex., Pædagogus, l. II, c. 1 (ed. Stählin, I, 161 ff).

[4]) Ebd. II, c. 1 (ed. Stählin, I, 164). Ueber die Fastenspeisen vgl. auch Dobschütz, die urchristlichen Gemeinden, 93—95 nebst seiner S. 274 gebotenen Abhandlung: der antike Vegetarianismus.

sundheit fördernde Abwechselung von Speisen? Zwiebeln, Oliven, einiges Grünzeug, Milch, Käse, Früchte, allerlei Gekochtes ohne Brühe; ist Bedarf nach gebratenem oder gesottenem Fleische, so setze man auch davon auf: „Habt ihr etwas Essbares da?“ (Luk., 24, 41) sagte der Herr zu seinen Jüngern nach der Auferstehung. Diese aber (die von ihm gelernt hatten frugal zu leben) setzten ihm ein Stück gebratenen Fisches vor. „Und nachdem er vor ihnen gegessen, redete er mit ihnen, sagt Lukas, was er früher gesprochen.“ Ausser den genannten Gerichten brauchen sich die im Geiste des Logos Essenden auch des Nachtischobstes und der Honigkuchen nicht zu enthalten; denn zu den geeignetsten Speisen gehören die, welche man sofort ohne Feuer geniessen kann; sie sind auch leichter zu haben; in zweiter Linie kommen die oben genannten frugalen Gerichte... Der Apostel Matthäus genoss Körner, Nüsse und Grünes ohne Fleisch; Johannes aber ging in der Enthaltsamkeit noch weiter und ass Heuschrecken und wilden Honig.“ Bei dieser Vorliebe der Christen für Fastenspeisen dürfte es daher nicht auffallend erscheinen, unter cibum innoxium Fastenspeisen zu verstehen.

Ob aber Plinius wirklich solche Speisen darunter verstanden und warum man diesen Speisen gerade den Namen innoxium gegeben, sagen uns die römischen leges sumptuariæ. Während nämlich im alten Rom die einfachste Genügsamkeit waltete, herrschte später masslose Verschwendungssucht. Die dagegen erlassenen Gesetze, leges sumptuariæ, vermochten ebensowenig als die Strenge der Zensoren oder Aedilen. Die lex Appia (215 v. Chr.), Orchia (c. 183 v. Chr.), Cornelia Syllas (81 v. Chr.), Aemilia (78 v. Chr.) wurden nacheinander gegen den Tafelluxus erlassen, doch es half nichts. Unter Julius Cäsar folgte die lex Julia (46 v. Chr.), die nicht bloss den Tafelluxus, sondern auch die Kleiderpracht und den Gebrauch unnützer Luxusartikel beschränkte. Es folgte eine zweite lex Julia von Augustus, der die alte Einfachheit zurückzuführen strebte, aber natürlich ohne Erfolg[1]. Unter Tiberius (Cæsar von 14—37 n. Chr.) schrieb der römische Senat, da er sah, wie der Luxus von Tag zu Tag stieg und die Gesetze verachtet wurden (sperni sumptuariam

[1]) Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums [7], Leipzig 1891, 1165 n. 681.

legem nec mediocribus remediis sisti posse) an Tiberius um Abhilfe. Dieser entgegnete in einem uns von Tacitus, dem Zeitgenossen von Plinius, aufbewahrten Briefe[1]: „nec ignoro in conviviis et circulis incusari ista et modum posci; sed, si quis legem sanciat, pœnas indicat, iidem illi civitatem verti, splendidissimo cuique exitium parari, neminem criminis expertem, clamitabunt. . . . Tot a majoribus repertæ leges, tot quas divus Augustus tulit, illæ oblivione, hæ (quod flagitiosius est) contemptu abolitæ, securiorem luxum fecere. . . . Reliquis intra animum medendum est: nos pudor, pauperes necessitas, divites satietas in melius mutet. Aut, si quis ex magistratibus tantam industriam ac severitatem pollicetur, ut ire obviam queat; hunc et laudo et exonerari laborum meorum partem fateor." Im übrigen sollen sie ihn mit dieser Angelegenheit in Ruhe lassen. Nach diesem Schreiben bemerkt Tacitus[2]: „Auditis Cæsaris literis, remissa ædilibus talis cura; luxusque mensæ . . . ., per annos centum profusis sumptibus exerciti paullatim exolevere." Der hauptsächlichste Grund der Besserung liegt nach Tacitus[3] in Vespasian († 79): „Sed præcipue adstricti moris auctor Vespasianus fuit, antiquo ipse cultu victuque. Obsequium inde in principem, et æmulandi amor validior quam pœna ex legibus et metus." Jedes luxuriöse Mahl, welches die Schranken des Gesetzes überstieg, war somit verboten. Nicht nur war die Zahl der Gäste bestimmt, sondern auch die Kosten festlicher Mahlzeiten, ja die lex Fannia (161 v. Chr.), die nach dem Zeugnis Plinius des Aelteren in alle späteren Gesetze aufgenommen war, bestimmte sogar die Speisen[4].

Der Grund zu all diesen Gesetzen lag in der Gefahr, die

---

[1]) Tacit., Annales, l. III, c. 52 (ed. Nisard., Collect. des Auteurs latins, Paris 1840, 84).

[2]) Ebd. l., III, c. 55 (ed. Nisard, 85).

[3]) Ebd. l., III, c. 55 (ed. Nisard, 85).

[4]) Plinius, Hist. nat., l. X, c. 71 (ed. Nisard, I, 414): „Hoc primum antiquis cœnarum interdictis exceptum invenio jam lege C. Faunii cos. XI annis ante tertium Punicum bellum nequid volucre poneretur, præter unam gallinam, quæ non esset altilis: quod deinde caput translatum per omnes leges ambulavit. Inventumque diverticulum est, in fraude earum, gallinaceos quoque pascendi lacte madidis cibis: multo ita gratiores approbantur".

dem Staate aus diesem Luxus drohte, wie Serenus Sammonicus († 216 n. Chr.) berichtet [1]: „Lex Fannia, sanctissimi Augusti, ingenti omnium ordinum consensu peruenit ad populum, neque eam prætores, aut tribuni, ut plerasque alias, sed ex omnium bonorum consilio et sententia ipsi consules pertulerunt, *cum respublica ex luxuria conuiuiorum maiora quam credi potest detrimenta pateretur*, siquidem eo res redierat, ut gula illecti plerique ingenui pueri pudicitiam et libertatem suam venditarent, plerique ex plebe Romana vino madidi in comitium venirent et ebrii de reipublicæ salute consulerent." Da Augustus († 14 n. Chr.) die lex Fannia, welche sowohl die Zahl der Teilnehmer eines Gastmahles, als auch die Kosten derselben bestimmte, wieder erneuert hatte, was mit allgemeinem Beifall aufgenommen wurde, so mochte das Gesetz auch noch zu Plinius Zeit Geltung haben, zumal Trajan, wie wir bald sehen werden, die Hetärien, die gerade durch ihre Mahlzeiten berüchtigt waren, verbot. Zudem beruft sich noch Tertullian auf diese Gesetze, um die Heiden selbst als Uebertreter ihrer eigenen Gesetze anzuklagen. Er frägt in seiner Apologie [2]: „Quonam illæ leges abierunt sumptum et ambitionem comprimentes? quæ centum æra non amplius in cænam subscribi iubebant, nec amplius quam unam inferri gallinam et eam non saginatam, quæ patricium, quod decem pondo argenti habuisset, pro magno ambitionis titulo senatu summovebant. . . . . Video enim et centenarias cœnas a centenis jam sestertiis dicendas et in lances (parum est, si senatorum et non libertinorum vel adhuc flagra rumpentium) argentaria metalla producta." Diese Gesetze waren daher noch zu Tertullians Zeit in frischen Andenken, obwohl sie nicht mehr gehalten wurden. Wir verstehen somit den Bericht des Plinius an Trajan über die Schuld der Angeklagten. Er hatte erfahren, dass sie an einem bestimmten Tage eine gemeinsame Mahlzeit hielten (cibum promiscuum), was nun freilich gegen das Gesetz war, da die vorgeschriebene Zahl der Teilnehmer überschritten wurde. Als aber Plinius hörte, was für Speisen dabei zur Verwendung kamen (Fastenspeisen), so hielt er in seinem Ge-

[1]) Zitiert bei Macrobius, Saturnaliorum l. III, 17 (ed. Eyssenhardt, Lipsiæ 1883, 209, Teubneriana, 260).

[2]) Tertull., Apol., 6 (ed. Oehler, I, 133).

rechtigkeitssinne dieses Mahl für harmlos und ungefährlich, weshalb er sich beeilte, die Ungefährlichkeit dieses Mahles dem Kaiser zu berichten mit dem beigefügten „tamen et innoxium", wohl eine gemeinschaftliche, aber auch unschädliche Nahrung. — In Bithynien wurde somit eine zweite, von der liturgischen Morgenversammlung verschiedene Zusammenkunft gehalten, deren Zweck eine gemeinsame Mahlzeit war, bei der frugale Speisen gereicht wurden. Diese Mahlzeit aber hatten die Christen nach dem Edikt des Plinius, das die Hetärien verbot, unterlassen: „quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetairias esse vetueram." Betrachten wir dieses Edikt über die Hetärien, und wir werden einen neuen Beweis zu oben Gesagtem über die Mahlzeit finden.

Um die Hetärien recht zu verstehen, müssen wir vorerst auf ihren Ursprung zurückgreifen. In der alten Zeit Griechenlands waren die Bürger, wenigstens zu Lythos, in Hetärien eingeteilt, die zugleich Tischgenossenschaften bei den gemeinsamen Männermahlen, den Andreia oder Phiditien (Syssiten) waren [1]. Die Teilnahme an diesen Männermahlen war so wichtig, dass damit das Vollbürgerrecht verbunden wurde, so dass, wer seinen Verpflichtungen (Beitrag und Erscheinen) nicht nachkam, die politischen Rechte des Vollbürgers verlor [2]. Nach und nach rissen Luxus und Ueppigkeit bei diesen Phiditien ein. Die schwarze spartanische Suppe wurde auf die Seite gestellt, die Extragerichte wurden die Hauptsache, und die Reichen begannen gegen Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. die gemeinsamen Mahlzeiten nur zum Scheine zu besuchen und darauf zu Hause mit orientalischem Luxus zu speisen [3], bis schliesslich die Mahlzeiten ganz aufhörten. Die Hetärien aber blieben, nur nahmen sie jetzt einen anderen Charakter an. In den griechischen Demokratien wurde die Vereinigung der Vornehmen, die zum Schutze gegen den oft unerträglichen Druck des Volkes sich in Klubs zusammentaten, mit diesem Namen: *ἑταιρίαι* belegt. Diese

[1]) Vgl. Busolt, die griechischen Staats- und Rechtsaltertümer [2], München 1892, 121 (Handbuch für klass. Altertums-Wissenschaft von Dr. Iwan v. Müller, IV, 1. Abt. 1. Hälfte).

[2]) Ebd., 98.

[3]) Ebd., 114.

neuen Hetärien wurden immer gefährlicher, indem sie als Geheimbünde organisiert ein politisches Prinzip verfolgten und sobald Gelegenheit sich bot, kein Mittel scheuten, ihre Pläne zu verwirklichen und ihren leidenschaftlichen Hass zu befriedigen. Durch Eide unter einander verbunden [1]), waren die Hetärien weit verzweigt, so dass selbst die Parteien der verschiedenen Staaten miteinander in Verbindung standen. Wie die meisten Korporationen, so vereinigten sich auch die Hetärien an bestimmten Tagen zu festlichen Mahlzeiten [2]) und hatten damit die Andreia aus dem Altertum mit hinübergenommen. Die lex duodecim tabularum, die um 451 und 450 v. Chr. verfasst war und bis in die späteste Zeit die Grundlage der römischen Gesetzgebung bildete, hatte die Hetärien erlaubt. Da eine Kopie der ehernen Originaltafeln, die bis ins dritte Jahrhundert n. Chr. auf dem Forum standen, nicht erhalten blieb, so ist von diesem Gesetz nur durch den Juristen Gaius etwas auf uns gekommen. Er schreibt in seinen 161 n. Chr. abgefassten Institutiones im vierten Buche: ad legem duodecim tabularum [3]): „Sodales sunt, qui eiusdem collegii sunt: quam Græci *ἑταιρίαν* vocant. his autem potestatem facit lex pactionum quam velint sibi ferre, dum ne quid ex publica lege corrumpant. sed hæc lex videtur ex Solonis translata esse. nam illuc ita est: *ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φράτορες ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται ἢ σύσσιτοι ἢ ὁμόταφοι ἢ διασῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰς ἐμπορίαν, ὅτι ἂν τούτων διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι ἐὰν μὴ ἀπαγορεύσῃ δημόσια γράμματα*, i. e. quod si pagus, vel curiales, vel sacrarum epularum vel navicularii vel mensæ vel sepulchri communione iuncti vel sodales vel qui ad prædam faciendam negotiationemve proficiscuntur quidquid horum inter se constituerint, id ratum esse, nisi publicæ leges obstent.“ Da aber mit der Zeit die Hetärien oder Sodalitien staatsgefährlich zu werden begannen [4]), so wurden verschiedene

[1]) Vgl. P. Foucart, Hetairiæ im Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, publ. par Daremberg et Saglio, Paris 1900, III, 1, 158. Ebenso Lübkers, Reallexikon des klass. Altertums [7], 537.

[2]) Vgl. P. Foucart, a. a. O. 159; Lübker, a. a. O. 273.

[3]) Zitiert im Corpus Juris civilis, Dig. XLVII, tit. 22, 4 (ed. [6], Krueger et Mommsen, Berolini 1903, I, 789).

[4]) Auch noch zur Zeit Tertullians war die Staatsgefährlichkeit der Hetärien offen anerkannt, was wir deutlich in seiner Apologie sehen, wo

Gesetze gegen dieselben erlassen, so z. B. die lex Licinia und Julia [1]). Doch scheint der Erfolg dieser Gesetze ausgeblieben zu sein, bis schliesslich Kaiser Trajan das Verbot von neuem aufstellte und dem Plinius für Bithynien dessen Ausführung besonders streng einschärfte, wie aus einem Antwortschreiben des Trajan an Plinius hervorgeht. Letzterer hatte nämlich den Kaiser angefragt, ob für Nikomedien die Gründung eines Feuerwehrvereins erlaubt sei: „Tu, Domine, dispice an instituendum putes collegium fabrorum duntaxat hominum CL; ego attendam ne quis nisi faber recipiatur neve iure concesso in aliud utatur; nec erit difficile custodire tam paucos [2])." Allein Trajan gestattete dies nicht unter folgender Begründung [3]): „Sed meminerimus provinciam istam et præcipue eas civitates eiusmodi factionibus esse vexatas. Quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis qui in iisdem contracti fuerint . . . hetairique brevi fient." Da somit die Hetärien besonders in Bithynien verbreitet waren, so hatte Plinius in den Jahren 111—113, während denen er der Provinz vorstand, Trajans Gesetz strenge zur Ausführung gebracht, wie er selber in unserem Briefe schreibt: „quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetairias esse vetueram." Die Christen waren daher gerade

---

er vom Christentum als Gesellschaft bemerkt: „Proinde, nec paulo lenius, inter licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus timeri solet? Nisi fallor enim, prohibendarum factionum causa, de providentia constat modestiæ publicæ, ne civitas in partes scinderetur, quæ res facile comitia, concilia, curias, contiones, spectacula etiam æmulis studiorum compulsationibus inquietaret, cum iam et in quæstu habere cœpissent venalem et mercenariam homines violentiæ suæ operam. At enim nobis ab omni gloriæ et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas cœtus nec ulla magis res aliena, quam publica." Hierauf zählt Tertullian die Freuden der christl. Gesellschaft (quo vos offendimus, si alias præsumimus voluptates) auf, wie später eingehender zu behandeln ist und bringt in erster Linie den Morgengottesdienst und sodann die am Abend stattfindende Agape zur Sprache (Tertull., Apol., c. 30 (ed. Oehler, I, 252). Die gleiche Einrichtung zu Tertullians Zeit beleuchtet daher auch unsere Auffassung über die Zustände in Bithynien zur Zeit des Plinius.

[1]) Vgl. Lübkers Reallexikon [7], 1125, Sodalitium.

[2]) Plinius, epist. XXXIII, (XLII) (ed. Keil, 209).

[3]) Ebd., epist. XXXIV, (XLIII) (ed. Keil, 209).

wegen den gemeinsamen Mahlzeiten dem Gesetze der Hetärien verfallen. Da die gemeinsame Mahlzeit wohl das beste Kennzeichen der Hetärien bildete, so konnten die Christen diese Mahlzeiten weglassend, ungehindert ihre Versammlung weiter abhalten; denn soviel geht aus dem Antwortschreiben Trajans hervor, die Versammlungen ohne Mahlzeit wurden nicht als gesetzeswidrig betrachtet, sonst hätte Trajan die Christen als Gesetzesübertreter bestrafen und als Staatsverbrecher aufspüren lassen müssen [1]. Da die Angeklagten nun einstimmig gestanden,

[1] Auf die Frage, warum dann Trajan die Christen doch bestrafen liess, zu antworten, ist hier nicht der Ort. Ich verweise unter anderm auf die Ausführungen von Weis, Christenverfolgungen, München 1899, 56. Wenn Leclercq, Diction. I, 795 auch von der ersten Versammlung bemerkt: „Cette première réunion a dû disparaître, car elle est prohibée formellement: „Sub prætextu religionis vel sub specie solvendi voti cœtus illicitos nec a veteranis tentare oportet. Dig. l. XLVII, tit. XI, 2,“ so ist zu bemerken, dass obiges Dekret aus dem liber quartus opinionum des Ulpianus († 228) stammt, der unter Septimius Severus schrieb. Woher und aus welcher Zeit dieses Dekret gekommen, sagt Ulpianus nicht. Da das Christentum, wie Weis, Christenverfolgungen 62, richtig bemerkt, „eine superstitio gewesen, so bildeten seine Anhänger nach heidnischen Begriffen keine politische ἑταιρία, sondern einen religiösen θίασος“, dem die Zusammenkunft unter Severus gestattet war. Denn Marcion (212 n. Chr.) schreibt im dritten Buche seiner Institutiones (Dig. XLVII, tit. 22, 1 (ed. [6], Krueger et Mommsen I, 789): „Mandatis principalibus præcipitur præsidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia neve milites collegia in castris habeant, sed permittitur tenuioribus (Leichenkassenkollegien) stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense cœant, ne sub prætextu huiusmodi illicitum collegium cœat, quod non tantum in urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quique Severus rescripsit. Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatus consultum, qui illicita collegia arceantur.“ Dass man zu Trajans Zeit die Versammlung religionis causa gestattet, geht sowohl aus dem Briefe selbst hervor, als auch aus der Stellung des röm. Staates fremder Kulte gegenüber. Weis, Christenverf., 8, schreibt daher: „Obwohl in der alten Republik „nur die römischen Götter und zwar nur nach heidnischer Art verehrt werden durften (Liv. IV. 20)“, war zur Zeit, da das Christentum in der römischen Welt auftrat, der religiöse Indifferentismus bereits so gross geworden, dass praktisch auch der Staat sein Verbot der ausländischen Kultgebräuche nicht aufrecht erhalten konnte: (Tacit. Ann. XV, 44)... per urbem, ubi cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque“. Wie Tacitus, bezeugt Tertullian (Apol, 6) für seine Zeit, dass man immer die althergebrachten religiösen Sitten lobte, aber von Tag zu Tag neue Gebräuche einführte. In seiner Apologie gibt

dass sie dem kaiserlichen Gesetze nachgekommen waren und die gemeinsame Mahlzeit unterlassen hatten, so finden wir hier eine Bestätigung unserer Ansicht, dass unter „cibum promiscuum tamen et innoxium“ eine gemeinschaftliche, von der ersten Morgenversammlung getrennte Zusammenkunft zu einem gemeinschaftlichen Mahle zu verstehen ist, die aber bei Anlass des Hetäriengesetzes Trajans aufgehoben wurde, damit die Christen nicht als eine ἑταιρία bezeichnet werden, mit der sie eben gerade durch die Mahlzeit grosse Aehnlichkeit besassen [1]). Bei diesem Stand der Dinge aber können wir auch begreifen, warum die Angeklagten nichts vom eucharistischen Mahle verlauten liessen. Einmal war ja die hl. Kommunion keine eigentliche Mahlzeit, sodann suchten sie dieses Mahl zu verheimlichen, damit die

---

Tertullian zugleich einen klaren Ueberblick der Stellung des Kaiserreiches zum Christentum. Er schreibt (Apol., 5, ed. Oehler, I, 130): „Ut de origine aliquid retractemus, eiusmodi legum vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur, nisi a senatu approbatus. Scit M. Aemilius de deo suo Alburno. Fecit et hoc ad causam nostram quod apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur . . . Tiberius ergo, cuius tempore nomen christianum in sæculum introivit, adnuntiata sibi ex Syria Palæstina, quæ illic veritatem ipsius divinitatis revelaverant, detulit ad senatum, cum prærogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit, Cæsar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum. Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romæ orientem, Cæsariano gladio ferocisse. Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate sed qua et homo facile cœptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat . . . Ceterum de tot exinde principibus ad hodiernum divinum humanumque sapientibus edite aliquem debellatorem Christianorum! At nos econtrario edimus protectorem si litteræ M. Aurelii gravissimi imperatoris requirantur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus pœnam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem teteriore. Quales ergo leges istæ, quas adversus nos soli exercent, impii, injusti, turpes, truces, vani, dementes? quas Traianus ex parte frustratus est vetando inquiri Christianos, quas nullus Hadrianus, quanquam omnium curiositatum explorator, nullus Vespasianus, quanquam Judæorum debellator, nullus Pius, nullus Verus impressit“. Hätte Leclercq diese Stelle gelesen, so würde er über den Pliniusbrief anders geurteilt haben.

[1]) Dass es sich hier nicht um die den Christen später zur Last gelegten thyestischen Mahlzeiten handelt, habe ich in einer Abhandlung: Cibum capere promiscuum tamen et innoxium nachgewiesen, Zeitschrift für katholische Theologie, XXXIII, (1909) 62. Vgl. dazu meine mit H. J. Staffler geführte Kontroverse in der gleichen Zeitschrift S. 609—617.

Morgenversammlung mit der hl. Eucharistie nicht für eine ἑταιρία aufgefasst werden könne. Da die Angeklagten über die bestehenden Gesetze, wie dies aus dem ganzen Briefe durchblickt, gut unterrichtet waren, so verstehen wir auch die einstimmige Aussage der Getreuen und Apostaten über den Morgengottesdienst: das Verheimlichen der eucharistischen Nahrung. Die Offenbarung hätte nämlich den Schein des Gesetzeswidrigen gehabt, und da die Apostaten selbst nicht ausser Gefahr waren, so konnten sie sich leicht zur Verheimlichung verstehen; die getreuen Christen aber durften, ohne die Wahrheit zu verletzen, der Aussage der Apostaten ihre Zustimmung geben.

Somit entsteht ein dritter Grund, warum „cibum capere promiscuum tamen et innoxium" nicht Eucharistie, sondern gewöhnliche Mahlzeit bedeutet. Plinius hatte vor seinem Richterstuhl nicht nur Apostaten, sondern auch treugebliebene Christen. Obwohl er in der Einleitung seines Briefes gesteht, dass er den eigentlichen Prozessen nicht beigewohnt, „cognitionibus de Christianis interfui numquam", somit durch seine Legaten richten liess, war doch nach allgemeiner Sitte eine Appellation an den Statthalter zulässig, bei der es aber, wenn jemand nicht ausdrücklich auf sein römisches Bürgerrecht sich berief, bleiben musste [1]). Dass nun die Christen von den Richterstühlen der 10 Legaten (Senatores) an den Statthalter, ja an den Kaiser selbst appelliert hatten, sagt Plinius deutlich genug, wenn er schreibt: „Interim in iis qui *ad me* tamquam Christiani *deferebantur.*" Auch an den Kaiser wurde appelliert: „fuerunt alii similis amentiæ quos, *quia cives Romani erant,* adnotavi in urbem remittendos." Plinius hatte also nicht nur Apostaten, sondern auch getreue Christen vor seinem Richterstuhl und konnte die von den Apostaten gemachten Aussagen von den Treugebliebenen bestätigen lassen. Hätten nun diese den Aussagen der Apostaten widersprochen, so hätte Plinius dies seinem Berichte beifügen müssen und seine Angaben nicht als gemeinsames Resultat seiner Untersuchung hinstellen können. Wäre daher unter dem „cibum promiscuum tamen et innoxium" die hl. Eucharistie zu verstehen, so hätte die Wahrheitsliebe der Christen nicht gestattet,

---

[1]) Vgl. Lübkers Reallexikon [7], 999.

einfachhin zu sagen: „quod ipsum facere desisse post edictum meum.“ Dass nämlich die Christen in Wirklichkeit die hl. Eucharistie zu empfangen unterlassen haben, wird doch niemand annehmen wollen. Ist aber unter dem „cibum innoxium“ eine gewöhnliche Mahlzeit zu verstehen, so konnten die Christen dieselbe, um sich vor Verfolgung durch Gesetzesverletzung sicher zu stellen, ohne weiteres leicht unterlassen. Unter der Versammlung: „ad cibum capiendum promiscuum tamen et innoxium“ ist daher die Zusammenkunft zu einer einfachen Mahlzeit zu verstehen. Bestimmen wir nun dieses Mahl an Hand der damaligen Zeitgeschichte, so sehen wir, dass es kein anderes war als die Agape, wie wir sie bis jetzt in den kleinasiatischen Gemeinden getroffen haben. Der Pliniusbrief bringt uns somit die schönste Bestätigung aller früheren Untersuchungen und das älteste Zeugnis für die Art und Weise einer ganzen Sonntagsfeier im Urchristentum.

Wollen wir uns am Schlusse unserer Untersuchung ein *Bild der Sonntagsfeier in Bithynien* am Ende des ersten Jahrhunderts machen, so wird es sich nach dem vorausgehenden Material also gestalten: Früh morgens (ante lucem) kamen die Christen zusammen zum Gottesdienste. Nach einem Prüfungsgerichte, das mit einem allgemeinen Versprechen, treu dem christlichen Sittengesetze nachzuleben, abgeschlossen wurde, begann die hl. Eucharistiefeier unter dem wechselseitigen Opfergebet. Nach Beendigung dieses Gottesdienstes trennte man sich, um gegen Abend, zur gewöhnlichen Essenszeit, wieder zusammenzukommen zu einem gemeinschaftlichen Gemeindemahle (Agape), das jedoch nur aus Fastenspeisen bestand. Dieses Liebesmahl nun oder Agape wurde in Bithynien in den Jahren 111—113 durch das Hetäriengesetz abgeschafft. Dass Bithynien nicht allein diesem Gesetze unterworfen gewesen und dass die mandata des Trajan ein allgemeines, für das ganze römische Reich geltendes Gesetz bildete, beweist schon die bekannte Furcht des Trajans vor den Hetairien, wie sie uns besonders im Briefe XXXIV (XLIII) hervortritt. Wir sehen daher von dieser Zeit an die Agapen als gemeinsame Gemeindemähler verschwinden, je nachdem die einzelnen Statthalter der Provinzen und der Kaiser selbst das Gesetz urgierten.

Vierter Abschnitt.

▫ ▫ ▫

Eucharistie und Agape

in den Gemeinden Syriens.







Das älteste uns erhaltene, ausserbiblische Literaturdenkmal des Christentums ist wohl die erst im Jahre 1883 durch Philotheos Bryennios aufgefundene: *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*, wie sich die Handschrift aus dem Jahre 1053 nennt, oder, nach dem Inhaltsverzeichnis der Handschrift kurzweg: *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* genannt. Während Bryennios die Abfassungszeit des Schriftchens in die Jahre 120—160 verlegte, hat sich jetzt die Mehrzahl der Forscher für das erste Jahrhundert entschieden. Zwar wollen Funk, Zahn, Schaff u. a. die Schrift nicht höher hinaufrücken als bis in die letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts; Sabatier aber, Majocchi, München u. a. griffen bis in die Mitte des ersten Jahrhunderts zurück. Bardenhewer selbst, dem wir diese Angaben entnehmen, setzt die Schrift ins Ende des ersten Jahrhunderts. Er schreibt [1]): „Diese Beobachtungen berechtigen, ja nötigen in ihrer Gesamtheit zu dem Schlusse, dass die Zwölfapostellehre noch vor Beginn des zweiten Jahrhunderts verfasst worden ist.“ Wie über die Abfassungszeit, so herrscht noch vielmehr über den Abfassungsort Verschiedenheit der Ansichten. Für Aegypten entscheiden sich Bryennios, Harnack, Zahn, Bonet-Maury u. a.; für Kleinasien Hilgenfeld, P. Lavi; für Griechenland Wordsworth; für Rom Massebieau; für Konstantinopel Coterill. Trotz dieser Verschiedenheit einigt man sich heutzutage mehrheitlich für Syrien, resp. Palästina, so Caspari, Sabatier, Krawutzcky, Arnold, Funk, näherhin für Antiochien Bestmann, Schaff; für Jerusalem Spence, Langen, München, E. v. Renesse; für Pella Volkmar.

[1]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 79.

Doch können, wie Ehrhard bemerkt[1]), „nur Aegypten oder Syrien-Palästina in Frage kommen“, und so sind denn neuestens Ehrhard[2]), Funk[3]) und Bardenhewer[4]) eher geneigt, Syrien als Abfassungsort gelten zu lassen. Ihnen schliessen wir uns an und behandeln die Didache für die Gemeinden Syriens. Die Stelle, die uns beschäftigt, lautet also[5]):

IX. 1. *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε·*	Betreffs der Danksagung ferner, danket also:
2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*	Erstlich in Bezug auf den Becher: „Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners David, welchen du uns hast erkennen lassen durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!
3. *Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*	In Bezug auf das Gebrochene aber: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns hast erkennen lassen durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!
4. *Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ*	Wie dieses Gebrochene zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche

[1]) Ehrhard, die altchristliche Literatur, I, 66. Die obige Zusammenstellung ist ihm entnommen.

[2]) Ebd. I, 66. „Für den syrischen Ursprung ist auch die Doxologie ... geltend gemacht worden.“

[3]) Funk, Patr. Apost.², I, Proleg., XIII: „Syria etiam ideo patria scripturæ haberi potest, quia orationi Domini iam doxologia adiecta est, quæ in illa terra originem habuisse censetur.“

[4]) Bardenhewer, Altk. Lit., I, 81: „Einige Andeutungen der Schrift selbst ... lassen die Heimat des Verfassers mit grösserer Wahrscheinlichkeit in Syrien oder Palästina suchen“.

[5]) Didache, IX, 1 ff. (ed. Funk, Patr. Apost.², I, 20).

ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich, denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!

5. *Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.*

Niemand aber esse, noch trinke von euerer Eucharistie ausser den auf den Namen des Herrn Getauften; denn wegen diesem hat der Herr gesagt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben."

X. 1. *Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε·*

Nachdem ihr euch aber gesättigt habet, danket also:

2. *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!

3. *Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.*

Du, allmächtiger Herrscher, hast das All um deines Namens willen erschaffen, und Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, auf dass sie dir danken, uns aber hast du gnädig gespendet geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener.

4. *Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit!

5. *Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.*

Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe und führe sie zusammen von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast, denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!

6. *Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.*

Kommen möge die Gnade, und vergehen diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wenn einer heilig ist, so komme er, wenn er es nicht ist, bessere er sich. Unser Herr kommt, Amen!

7. *Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.*

Den Propheten aber gestattet Dank zu sagen so lange sie wollen.

Die Kontroverse. Ueber diese Dankgebete und die damit verbundene Handlung hat die Kontroverse nicht weniger als vier verschiedene Ansichten an den Tag gefördert. Harnack [1]), Schäfer [2]), Hoffmann [3]), Dobschütz [4]), Andersen [5]), alle treu ihrer ein-

---

[1]) A. Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884, 28 (TU. II, 1886): „Der Verfasser sagt noch nichts von einem Abendmahlritus — es war eben eine einfache Mahlzeit — sondern nur über die Gebete, welche die Mahlzeit begleiten sollen". Ebd. 31.

[2]) R. Schäfer, das Herrenmahl, Gütersloh 1897, 151: „Wie unsicher die Beziehung dieser Gebete auf das Abendmahl überhaupt ist, mag daraus hervorgehen, dass Theod. Zahn, Weizsäcker und Haupt sie läugnen".

[3]) Joh. Hoffmann, das Abendmahl im Urchristentum, 210: „Es ist also die Eucharistie der Apostellehre zweifellos noch ein wirkliches Mahl, das gemeinsame Mahl der Christen".

[4]) Dobschütz, die urchristl. Gemeinden, Leipzig 1902, 200: „Das Herrenmahl wird — wenigstens in den Kreisen der Didache — in der Stimmung freudiger Dankbarkeit für Gottes reichen, leiblichen und geistlichen Segen begangen und nicht als das tremendum mysterium der späteren Zeit".

[5]) Andersen, das Abendmahl [2], Giessen 1906, 60: „Diese Eucharistie

zelnen evolutionistischen Abendmahlstheorien, erblicken hier das Brudermahl der Urkirche, das noch eine einfache, gemeinsame Mahlzeit war, die sich aber später, „im mystischen Kirchentum", zum sakramentalen Abendmahl herausgebildet hat. Während P. Batiffol[1]) und H. Leclercq[2]) hier nichts anderes als eine reine eucharistische Abendmahlsfeier in katholischem Sinne zu finden glauben, sehen Funk[3]), Bardenhewer[4]), Keating[5]), Jacquier[6]), Wieland[7]), Theodor Zahn[8]) ihre Agapenlehre, nämlich die gemein-

---

ist eine wirkliche Mahlzeit, und von dem Sakramente, über dessen Platz in der Feier sich die Gelehrten den Kopf zerbrechen, gibt es in den Gebeten durchaus keine Spur. Brot und Becher werden nur als Speise und Trank bei der Mahlzeit gesegnet, von einer Segnung aber des Brotes und des Bechers als Abendmahlelemente findet sich gar keine Spur. Auch findet sich durchaus keine Spur von irgendwelcher Danksagung für ein empfangenes Sakrament. Alles was die Gelehrten hier von dem Abendmahl reden, ist völlig aus der Luft gegriffen".

[1]) Batiffol, Etudes[4], Paris 1906, 294: „Ces trois formules ont trait, croyons-nous, à l'eucharistie, comme d'autres analogues que l'on rencontre dans les Acta Joannis et dans les Acta Thomæ".

[2]) H. Leclercq, Diction. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris 1903, I, 792: „la rubrique: „Après vous être rassasiés" sépare les deux premières actions de grâce de la troisième, marquant entre la place de la fraction du pain et de la réception de l'eucharistie".

[3]) Funk, Patr. Apost.[2], I, 22 (X, 1): „Vox (ἐμπλησθῆναι) indicat, tempore ortus Doctrinæ cum sacra cœna etiam epulas illas coniunctas fuisse, quæ græco nomine agape appellatæ sunt. Cf. I. Cor. 11, 20—22".

[4]) Bardenhewer, Altk. Lit., I, 78: „Die Agapen, oder gemeinschaftlichen Liebesmahle scheinen noch mit der Feier der hl. Eucharistie verbunden zu sein (10, 1)".

[5]) Keating, The Agapé and the Eucharist in the early Church, London 1901, 53: „In the Teaching of the Twelve Apostles (Chap. X) the thanksgiving is directed to be offered „after being filled" (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι), i. e. apparently, after the Agapé, and the three-fold thanksgiving includes a reference to the gifts of food, and drink, and to God's omnipotence".

[6]) Jacquier, la doctrine des douze Apôtres et ses enseignements, Paris 1891, 204.

[7]) Wieland, Mensa und Confessio, München 1906, 158, 11, 36.

[8]) Zahn, Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche[3], Leipzig 1908, 314, 391, Anm. 11: „Diese zuerst von mir (Forschungen III, 293) vorgetragene Auffassung ist mehrfach bestritten worden, und ich kann hier nicht darlegen, warum die Beweise für andere Auffassungen mir ebenso unzureichend scheinen, wie die sehr unvollständigen Widerlegungen meiner Gründe". —

schaftlichen, mit der Feier der Eucharistie verbundenen Liebesmahle. Schliesslich wurde von katholischer Seite eine vierte Ansicht geäussert, nach der es sich in den drei Dankgebeten um einfache Tischgebete handelt vor gemeinsamer Mahlzeit, während im 14. Kapitel die katholische Lehre vom Messopfer und Kommunion enthalten sei. P. Ladeuze hat diese Ansicht in einem längern Artikel: L'Eucharistie et Les Repas Communs des Fidèles dans la Didache [1]) zu beweisen gesucht, und Professor V. Ermoni [2]) ist seinen Ausführungen voll und ganz beigetreten. Bei so grosser Meinungsverschiedenheit wird es erfordert sein, den Text nochmals einer genauen Prüfung zu unterziehen.

Textuntersuchung. Die ganze Apostellehre zerfällt in zwei Teile. Während der erste, grössere Teil (c. 1—10) [3]) für Katechumenenunterricht bestimmt ist [4]), beschäftigt sich der zweite Teil mit dem Verkehr der Christengemeinden untereinander und dem Leben der Einzelgemeinden. Der erste Teil, mit dem wir uns zu beschäftigen haben, behandelt unter dem Bilde zweier Wege (c. 1—6) die christliche Sittenlehre, sodann (c. 7) den

---

Weitere Literatur siehe bei Rauschen, Eucharistie und Busssakrament, Freiburg i. Br. 1908, 70 und 71.

[1]) P. Ladeuze, Revue de l'Orient chrétien, Paris 1902, VII, 339.

[2]) V. Ermoni, l'Agape dans l'Eglise primitive [2], Paris 1904, 17. (Collection: Science et Religion). Der Vollständigkeit halber sei noch die neueste Ansicht erwähnt, nach der die Tischgebete sogar zu Taufschmausgebeten umgemodelt wurden. G. Klein schreibt in seiner Abhandlung: die Gebete in der Didache (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1908, 132) auf Seite 144: „Da die Judenchristen nicht sofort den Sabbath aufgehoben haben werden, so ist es nicht unmöglich, dass für sie eine christliche Liturgie, ein messianisches Kiddusch verfasst wurde. Diese Annahme scheint Tatsache zu sein. . . Dieses Festmahl am Freitag Abend kann aber noch einen andern Zweck gehabt haben. . . Es wäre nun möglich, dass irgendwo die Praxis bestand, den Täufling am Freitag fasten zu lassen, der Taufakt wurde dann Freitag Abend vorgenommen, darauf vereinigte man die Taufmahlzeit mit der Sabbathmahlzeit. Diese würden dann ein Gegenstück zu den jüdischen Beschneidungsfeierlichkeiten bilden."

[3]) Der erste Teil kann nicht, wie es häufig geschieht, neuestens auch von Dr. Gerhard Rauschen (Die wichtigeren neuen Funde aus dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte, Bonn 1905, 14) mit c. 6 abgeschlossen werden. Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 77. Ebenso Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, Prolog 44 (TU. a. F. II).

[4]) Bardenhewer: Altk. Lit., I, 77 u. s. w.

Taufritus, (c. 8) Fasten und Gebet (Vater unser), und beginnt (c. 9—10) mit den oben zitierten drei Dankgebeten: *περὶ τῆς εὐχαριστίας*. — *Εὐχαριστία* (von *εὐχαριστεῖν*) gratiarum actio, Dankbarkeit, Danksagung, wird wie *κλάσις τοῦ ἄρτου* in den ersten christl. Jahrhunderten sowohl für einfache Danksagungen gegen Gott den Herrn, als auch für die Opferelemente des hl. Altarssakramentes gebraucht. Im ersteren Sinne, als einfaches Dankgebet für die Gaben Gottes, finden wir das Wort schon in der LXX, so z. B. Eccli. 37, 12: „Mit einem gottlosen Menschen verhandle über Heiligkeit . . . mit einem Ungerechten über Gerechtigkeit . . mit einem Missgünstigen über Dankbarkeit (*περὶ εὐχαριστίας*)[1].“ Ebenso gebraucht Josephus Flavius *εὐχαριστία* im Sinne von Danksagung. Er schreibt im dritten Buche der jüd. Altertümer (c. 3): „Auch erteilte Raguel in seiner Danksagung (*εὐχαριστία*) an Moses dem Volke viele herrliche Lobsprüche[2].“ Den Schriften des Neuen Bundes ist *εὐχαριστία* sehr geläufig, besonders ist dieses Wort bei Paulus[3]) und Johannes[4]) häufig zu finden. Lukas gebraucht es in der Rede des Tertullus vor dem Prokurator Felix: „Da wir grossen Friedens teilhaftig werden durch dich, und da durch deine Fürsorge viele Verbesserungen geschehen sind, so erkennen wir dies, erlauchter Felix, immer und überall mit allem Danke an (*μετὰ πάσης εὐχαριστίας*)[5].“ Noch im dritten Jahrhundert finden wir *εὐχαριστία* im Sinne von einfacher Danksagung für Gottes Gaben. So schreibt Origenes: „Für das Gebet, das Christus im Geiste an seinen Vater, der es schon aufgenommen hatte, zu richten im Begriffe war, sagt er Dank (*λέγει εὐχαριστίαν*)[6].“

Dass aber auch *εὐχαριστία* im heutigen Sinn von Altarssakrament gebraucht wurde, beweisen unter anderen die Ignatius-

---

[1]) Eccli., 37, 12. Vgl. Est., 6, 4; 2. Macch., 2, 28.

[2]) Vgl. Jos. Flavius, Antiq. l. III, c. 3 (ed. Hudson I, 125).

[3]) I. Cor., 14, 16; II. Cor., 4, 15; Eph., 5, 4; Phil., 4, 6; Col., 2, 7; 4, 2; I. Th., 3, 9 u. s. w.

[4]) Apoc., 4, 9; 7, 12.

[5]) Act., 24, 3. Ueber *εὐχαριστεῖν* im Sinne von Danksagen, das sehr häufig, sowohl von Profanschriftstellern, wie Polyb., Diod., Phil., Joseph., Plut., Epictet u. s. w. als auch von den Hagiographen wie Mt., Mc., Luk., Paul., Joh., u. s. w. gebraucht wird, vgl. Grimm, Lexikon[4], 184.

[6]) Origen., In Joan., l. XXVIII, c. VI, 5 (ed. Preuschen, IV, 395).

briefe. So schreibt Ignatius an die Smyrnäer [1]: „Sie (die Doketen) halten sich von der Eucharistie (εὐχαριστίας) und den Gebeten fern, weil sie nicht bekennen, die Eucharistie (τὴν εὐχαριστίαν) sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus.“ Desgleichen bezeichnet Justin die hl. Gestalten mit: εὐχαριστία. Er schreibt [2]: „Und auch diese Nahrung selbst heisst bei uns Eucharistie (εὐχαριστία)... Denn nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir das, sondern, gleichwie der durch Gotteswort fleischgewordene Jesus Christus, unser Heiland, sowohl Fleisch als Blut zu unserem Heile gehabt hat, so sind wir belehrt worden, dass auch die durch Gebet mit seinem eigenen Worte gesegnete Speise, von der unser Blut und Fleisch infolge Umwandlung genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesus Fleisch sowohl als auch Blut sei.“ Ebenso Irenäus [3]: „Und weil wir seine Glieder sind und durch das Geschaffene genährt werden, das Geschaffene uns aber von ihm dargereicht wird, indem er seine Sonne aufgehen und er regnen lässt, wie er will, so hat er den aus dem Geschaffenen entnommenen Kelch als sein Blut erklärt, womit er unser Blut durchmischt und das aus dem Geschaffenen entnommene Brot für seinen Leib, womit er unsere Leiber nährt. Wenn nun sowohl der gemischte Kelch als auch das erschaffene Brot das Wort Gottes (τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ) in sich aufnimmt (ἐπιδέχεται) und die Eucharistie (ἡ εὐχαριστία) zum Leibe Christi wird, aus dem unseres Fleisches Substanz (ὑπόστασις) vermehrt und genährt wird, wie können sie das Fleisch für unempfänglich erklären der Gabe Gottes, welches ist ewiges Leben, da es doch an dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und *sein* Glied ist?“ Wir sehen somit, dass aus dem Worte: εὐχαριστία (εὐχαριστεῖν) an und für sich nicht auf das hl. Altarssakrament geschlossen werden kann. Es bleibt uns daher, wie bei κλάσις τοῦ ἄρτου in der Quelle über die Urkirche, das Prinzip aufzustellen übrig: Wenn der Kontext oder andere deutliche Fingerzeichen uns nicht an die Eucharistie καθ' ἐξοχήν erinnern, so müssen wir εὐχαριστία im gewöhnlichen Sinn der

---

[1]) Ignat., ad Smyrn., VII, 1 (ed. Funk, Patr. Apost [2], I, 280). Desgleichen VIII, 1; ad Philad., IV, 1.

[2]) Just., I. Apol., c. 66 (ed. Otto [3], I, 180).

[3]) Iren., c. Hær., V, 2, 2—3 (ed. Stieren, I, 717).

ersten christlichen Zeiten als einfache Danksagung verstehen, weil es eben einer langen Entwicklungsperiode bedarf, bis ein Wort aus der gewöhnlichen, allgemeinen Bedeutung sich zu einem ausschliesslich konkreten Sinne herausgebildet hat. Aus dem *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε* der Apostellehre kann daher keine weitere Aufklärung über den Sinn der *εὐχαριστία* geschöpft werden, dafür muss dies aus den nun folgenden Dankgebeten geschehen. Fassen wir vorerst *die äussere Form dieser Dankgebete* ins Auge.

Wir haben drei Dankgebete: IX, 1—3; IX, 3—5; X, 1—7. *Das erste Dankgebet* („Erstlich in Bezug auf den Kelch") umfasst

1. das Dankgebet: „Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners David, welchen du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus!"
2. die Doxologie: „Dir die Ehre in Ewigkeit!"

Das zweite Dankgebet („In Bezug auf das Gebrochene") ist anfangs ganz gleich gebaut aus einem Dankgebet und einer Doxologie:

1. das Dankgebet: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan hast durch deinen Diener Jesus!"
2. die Doxologie: „Dir die Ehre in Ewigkeit!"

An dieses zweite Dankgebet reiht sich ein *Bittgebet* um Einführung der ganzen Welt in die Kirche Gottes, das sowohl eine Bitte als auch eine neue Doxologie umfasst:

a) die Bitte: „Wie dieses Gebrochene zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich".

b) die Doxologie: „Denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!"

Nach diesen beiden Dankgebeten und dem Bittgebet sollte gegessen werden (*μηδεὶς δὲ φαγέτω*). Nach der Sättigung (*μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*) soll das dritte Dankgebet stattfinden (*οὕτως εὐχαριστήσατε*). Dasselbe besteht aus drei Gebeten:

a) aus einem *ersten Dankgebet* mit Doxologie:
  α. das Dankgebet: „Wir danken dir, hl. Vater, für deinen hl. Namen, dem du Wohnung gemacht in unseren Herzen und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus!"
  β. die Doxologie: „Dir die Ehre in Ewigkeit!"

b) aus einem *zweiten Dankgebet* mit Doxologie:
  α. das Dankgebet: „Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, auf dass sie dir Dank sagen, uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise, Trank und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, dass du allmächtig bist!"
  β. die Doxologie: „Dir die Ehre in Ewigkeit!"

c) aus einem *Bittgebet*, das drei Teile umfasst:
  α. die Bitte: „Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe und führe sie zusammen von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast!"
  β. die Doxologie: „Denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!"
  γ. den Abschluss mit Zusammenfassung von
    Bitte: „Kommen möge die Gnade und vergehen möge die Welt!"
    Doxologie: „Hosanna dem Gotte Davids!"
    Aufforderung: „Wenn einer heilig ist, so komme er, wenn er es nicht ist, bessere er sich. Maranatha! Amen."

Die äussere Form dieser Dankgebete erinnert uns in ihrer ganzen Gestaltung an die *jüdischen Tischgebete,* wie wir sie in der Mischnah aufgezeichnet finden. Im Deuteronomium hatte Moses dem Volke es zur Pflicht gemacht, Gott dem Herrn für

Speise und Trank zu danken, indem er sprach[1]: „Alle Gebote, die ich dir heute auferlege, sei eifrig bedacht zu halten, damit ihr leben könnet und euch mehret und hineinziehet und das Land in Besitz nehmet, das der Herr euern Vätern zugeschworen hat. Gedenke auch des ganzen Weges, auf dem dich der Herr, dein Gott, vierzig Jahre durch die Wüste geführt, um dich zu demütigen und auf die Probe zu stellen. . . . Er schlug dich mit Mangel und gab dir Manna zur Speise, das weder du, noch deine Väter kannten, um dir zu zeigen, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebt, sondern von jedem Worte, das aus Gottes Munde hervorgeht. So erwäge denn in deinem Herzen, dass dich der Herr, dein Gott, so erzogen. . . . Denn der Herr, dein Gott, wird dich in ein gutes Land führen, in ein Land voll von Bächen und Gewässern und Quellen . . ., ein Land mit Weizen und Gerste und Weinstöcken, in dem Feigen und Granatäpfel und Oliven wachsen, ein Land voll Oel und Honig. Dort wirst du, ohne Mangel zu leiden, dein Brot essen und alle Dinge im Ueberfluss geniessen . . ., damit du, wenn du issest und satt wirst, den Herrn, deinen Gott, für das gute Land preisest, das er dir gegeben. Habe acht und hüte dich, dass du des Herrn, deines Gottes niemals vergessest und seine Gebote und Rechte und Vorschriften vernachlässigest, die ich dir heute gebiete, damit nicht, wenn du issest und satt wirst . . ., dein Herz sich überhebe und du des Herrn, deines Gottes nicht mehr gedenkest . . ., damit du nicht in deinem Herzen sagest: Meine Kraft und die Stärke meiner Hände hat mir dies alles errungen; sondern gedenke des Herrn, deines Gottes, weil er es ist, der dir die Stärke verlieh.“ Treu diesem Gebote genossen die Juden Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott. Man sprach sowohl vor, als auch nach der Mahlzeit Danksagungen (Berachas), wozu auch Frauen, Sklaven und Kinder verpflichtet waren[2]. Aber auch hier hatte die rabbinische Kasuistik alles bis aufs Kleinste geregelt. Der erste Traktat der Mischnah, „Berachoth“, handelt von den Segenssprüchen, vor allem aber von den Tischgebeten. Jeder Jude sollte nie eine Speise geniessen, ohne zuvor Gott

[1]) Deut., VIII, 1—18.

[2]) Berachoth, III, 3 (ed. Mischnajot, I, 6): „Frauen, Sklaven und Kinder sind . . . verpflichtet . . . zum Tischgebet“.

dem Herrn dafür Dank gesagt zu haben. „Die Rabbanan", so heisst es im babylonischen Talmud [1]), „lehrten: Es ist dem Menschen verboten, von dieser Welt ohne Segensspruch zu geniessen; und wer von dieser Welt ohne Segensspruch geniesst, der veruntreut. R. Jehuda sagte im Namen Semuëls: Geniesst jemand von dieser Welt ohne Segensspruch, so gleicht dies, als geniesse er vom Heiligengut des Himmels, denn es heisst (Ps. 24, 1): Dem Herrn gehört die Erde und ihr Inhalt. . . . R. Hanina b. Papa sagte: Geniesst jemand von dieser Welt ohne Segensspruch, so gleicht dies als beraube er den Heiligen." Trotzdem war es auch den Rabbinern zuviel, vor jeder einzelnen Speise zu danken; daher erlässt die Mischnah folgende Bestimmung [2]): „Hat man über den Wein vor der Mahlzeit den Segen gesprochen, so befreit man den Wein nach der Mahlzeit. . . . Spricht man den Segen über das Brot, so befreit man die Nebengerichte [3])." War somit über Wein und Brot das Danksagungsgebet gesprochen, so blieben alle anderen Speisen eingeschlossen nach der ebenfalls in der Mischnah aufgestellten Regel [4]): „Das ist die allgemeine Regel: Wenn eine Hauptspeise da ist und eine Nebenspeise dazu, spricht man den Segen über die Hauptspeise und befreit die Nebenspeise." Da nun das Brot bei der Mahlzeit, wie wir schon früher gesehen haben, als Hauptsache galt, so wurde der Danksagungspflicht Genüge getan, wenn vor der Mahlzeit für Wein und Brot gedankt wurde. Am Sabbat und an Festtagen sollte noch ein drittes Gebet, die Weihe des Tages, eingeschoben werden. Die Mischnah setzt dies als bekannt voraus, da man über die Reihenfolge stritt [5]): „Dies sind die Streitpunkte zwischen der Schule Schammais und der Schule Hillels bei der Mahlzeit. Schammais Schule sagt: Man spricht den Segen (an Feiertagen) erst über den Tag, dann über den Wein; Hillels Schule dagegen: Erst über den Wein, dann über den

[1]) Berachoth, 35[b] (ed. Goldschmidt, I, 132).

[2]) Berachoth, VI, 5 (Mischnajot, I, 10).

[3]) Rabbi Tanchumo erklärt die Nebengerichte also: „Est quidquid pro obsonio cum pane comeditur, veluti jusculum, caro assa vel cocta, ova, caseus, baccæ, dactyli etc." Vgl. Surenhusius, Mischnah, Amstelædami 1698, I, 21.

[4]) Berachoth, VI, 7 (Mischnajot, I, 11).

[5]) Berachoth, VIII, 1 (Mischnajot, I, 13).

Tag.“ Da wohl die mildere Schule Hillels in der Praxis die Oberhand gewann, so wird man auch in diesem Punkte der Lehre Hillels gefolgt sein. Wirklich lesen wir im babylonischen Talmud zu dieser Kontroverse [1]): „Die Halacha ist wie die Lehre der Schule Hillels“, und zur Begründung wird angegeben: „Der Segen über den Wein ist ja beständig, der Segen (zur Weihe) des Tages ist nicht beständig, und wo Beständiges und Nichtbeständiges vorhanden sind, geht das Beständige vor.“ Nach diesem Prinzip ist die Reihenfolge der Gebete vor dem Essen folgende: Wein-, Brot- und Tagsegensgebet [2]). Da nun diese drei Gebete in der Mischnah schon als bekannt und landgeläufig vorausgesetzt werden, reichen sie ganz sicher in das Zeitalter der Didache hinein. Nach altem jüdischem Brauche haben wir vor dem Essen drei Dankgebete an Sabbat- und Feiertagen: Ein Gebet über den Wein, eines über das Brot und eines über den Feiertag.

Nach dem Essen hatte ein dreifaches Dankgebet stattzufinden, nur stritt man sich über die Form, ob drei eigentliche, getrennte Gebete, oder nur ein Gebet mit dem summarischen Inhalt der drei verrichtet werden dürfe [3]): „Hat einer Feigen, Weintrauben oder Granatäpfel gegessen, so spricht er danach die drei Segenssprüche. Dies ist die Meinung R. Gamaliel's; die Weisen sagen: Einen Segensspruch, der den Inhalt von den dreien hat. R. Akiba lehrt: Selbst wenn einer Gemüse als seine Mahlzeit isst, spricht er danach drei Segenssprüche.“ Dazu bemerkt die Gemara [4]): „Das ist die Regel: Ueber alles, was zu den sieben Arten (Vgl. Deut. 8. 8) gehört, spricht man, wie R. Gamaliel sagt, die drei Segenssprüche, wie die Weisen sagen den dreifältigen Segensspruch.“ Die jüdischen Tischgebete an

---

[1]) Berachoth, 51 [b] (ed. Goldschmidt, I, 185).

[2]) Von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, Leipzig 1905 (TU. XIV, 2 b) 7, stellt mit Unrecht an Fasttagen die Reihefolge also: Wein-, Sabbat- und Brotsegen.

[3]) Berachoth, VI, 8 (Mischnajot, I, 11).

[4]) Berachoth, 37 [b] (ed. Goldschmidt, I, 139). Da es nun keine Mahlzeit gab, bei der nichts von diesen 7 Arten aufgetragen wurde, so ist bei jeder Mahlzeit ein dreifacher Danksegen zur Regel geworden. Vgl. Berachoth 44 [b] (ed. Goldschmidt, I, 160).

Sabbat- oder Festtagen bestanden daher aus je drei Dankgebeten vor der Mahlzeit und je drei nach der Mahlzeit[1]).

Was nun das *Formular* dieser Gebete betrifft, so ist dasselbe in Mischnah und Talmud stets vorausgesetzt und leider

---

[1]) Von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, 9 (TU. N. F. XIV, 2 b) spricht von einem viergegliederten Gebete nach dem Essen, das der Präfation (Aufforderung zum Sinum) folgte, doch liess er sich täuschen durch seine gewagte Voraussetzung (S. 6), dass „die zugänglichen Talmudstellen, die Beschreibung der Tischsitten der Juden in Deutschland und die Benutzung eines jüdischen Gebetbuches genügen, um uns die uralten Sitten und Formeln zu vergegenwärtigen, die zum Vergleiche mit altchristlichen Formen auffordern." Hätte er sein Wort gehalten und die „zugänglichen Talmudstellen gelesen, so würde er gefunden haben, dass das 4. Dankgebet oder der Segen „der Gute und Wohltätige" erst nach dem Jahre 134 n. Chr. beigefügt wurde. Denn der jerusalemische Talmud, jer. Taanith, IV, 4 (Wünsche, der jerus. Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, Zürich 1880, 159) berichtet: „Der Kaiser Hadrian, der Frevler, hatte einen Weinberg, welcher 18 Quadratmeilen gross war, gerade soweit Tiberias von Sephoris entfernt ist. Derselbe wurde von den Erschlagenen zu Bether wie mit einem Zaune von Menschenleichen umgeben. Die Toten durften nicht eher bestattet werden, als bis ein anderer König es erlaubte. An diesem Tage, sagt R. Huna, wurden die Worte: der Gute und Wohltätige in das Tischgebet eingefügt. Was bedeutet hatob? Dass die Leichen nicht verwesten und was hametib? Dass sie bestattet wurden." Da Hadrian den blutigen Krieg mit den Juden, in dem 580,000 Juden getötet worden sein sollen, im Jahre 134 beendete, so wäre somit die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Zeit der Einführung des vierten Gebetes. Mit dem jerusalem. Talmud stimmt auch der babylonische überein, indem er (Tânith 31[b], ed. Goldschmidt, III, 527) berichtet: „R. Mathna erklärte: An diesem Tage (15 Ab.) wurde die Beerdigung der Gefallenen von Bitther stattgegeben. R. Mathna sagte nämlich: An dem Tage, an dem die Beerdigung der Gefallenen von Bitther stattgegeben wurde, ordnete man in Jamnia (den Segen) „der Gute und Wohltätige" an; der Gute: dass diese nicht verwest wurden, der Wohltätige: dass ihre Beerdigung stattgegeben wurde." Daher erklärt denn auch der babyl. Talmud, Berachoth, 46 (ed. Goldschmidt, I, 166 ff.): „R. Joseph sagte: Wisse, dass „der Gute und Wohltätige" kein Gebot der Gesetzlehre ist. . . R. Jichaq b. Semuël b. Martha sagte im Namen Rabhs: Wisse, dass „der Gute und Wohltätige" kein Gebot der Gesetzlehre ist." Ueber den Ursprung aller vier Gebete berichtet der babyl. Talmud, Berachoth, 48[b] (ed. Goldschmidt, I, 173): „R. Naḥman sagte: Moseh hat für Iisraël den Segensspruch „der da nährt" angeordnet, als ihnen das Manna herabfiel. Jehosuâ ordnete ihnen den Landessegen an, als sie in das Land eingezogen waren. David und Selomoh ordneten „der Jerusalem erbaut" an; David ordnete an: Ueber dein Volk Jisraël und über deine Stadt Jeru-

nur in wenigen Stichworten, aber nie ganz erhalten. Da sich bis jetzt, wie Von der Goltz[1]) bemerkt, noch niemand der Mühe unterzogen hat, den Text der alten Gebete zu fixieren, und er selbst sich mit den heute gebräuchlichen Gebeten begnügt, um die Gebetsliturgie der alten Zeit festzustellen, so bleibt uns diese Arbeit überlassen.

Für die Gebete vor dem Essen bietet sich keine Schwierigkeit. „Wie spricht man", frägt die Mischnah[2]) „den Segen über die Früchte? . . ., über den Wein sagt man: „der du die Früchte des Weinstockes[3]) schaffst . . .", über Brot sagt man: „der du die Speise aus der Erde hervorbringst". Da nun die Gebete ein Lobpreis auf Gott sein müssen, so fehlt dieser hier offenbar. Und wirklich sagt der babylonische Talmud[4]): Binjamin der Hirte ass sein Brot und sprach: Gebenedeiet sei der Herr dieses Brotes. Rabh sagte, dass er seiner Pflicht entledigt ist. Rabh sagte: ja, aber ein Segensspruch, in dem der Gottesname nicht genannt wird, ist kein Segensspruch! Wo er gesprochen hat: Gebenedeiet sei der Allbarmherzige, der Herr dieses Brotes. Es sind ja aber drei Segenssprüche erforderlich. — Was Rabh „entledigt" sagt, meint er es auch nur des ersten Segensspruches entledigt. Der Text: Rabh sagt: jeder Segensspruch, in dem der Gottesname nicht erwähnt wird, ist kein Segensspruch. R. Johanan sagt: jeder Segensspruch, in dem das Königtum (Gottes) nicht erwähnt wird, ist kein Segensspruch. Abajje sagte:

---

salem. Selomoh ordnete an: Ueber das grosse und heilige Haus. „Der Gute und Wohltätige wurde in Jamnia angeordnet ob der Erschlagenen in Bitther. R. Mathna sagte: An dem Tag, an welchem die Erschlagenen zu Bitther zum Begräbnis freigegeben wurden, ordnete man in Jamnia „der Gute und Wohltätige" an; der Gute: dass sie nicht verwest wurden, der Wohltätige: dass sie zum Begräbnis freigegeben wurden." Wir sehen somit, das Alter der einzelnen Gebete ist fixiert, und zur Zeit der Didache haben wir ein dreifaches und nicht ein vierfaches Tischgebet nach dem Essen.

[1]) Von der Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, 6 (TU., N. F. XIV, 2 b).

[2]) Berachoth, VI, 1 (Mischnajot, I, 9).

[3]) Sammter übersetzte zwar „hannaban" mit „der Rebe"; doch ist die gewöhnliche Bedeutung: der Weinstock, wie jedes hebräische Lexikon sie bietet.

[4]) Berachoth, 40b (ed. Goldschmidt, I, 149. Vgl. auch Berachot, 49b (ed. Goldschmidt, I, 175).

Wie Rabh ist es wahrscheinlicher; denn es wird gelehrt: (Es heisst Deut. 26, 13) deine Gebete habe ich nicht übertreten, noch vergessen, *nicht übertreten,* dich zu benedeien, *noch vergessen,* deinen Namen zu nennen; er lehrt aber nicht dein Königtum darüber (zu nennen)." Da R. Johanan zur dritten Generation der Gesetzeslehrer (um 130—160 n. Chr.) gehört [1], und Rabh 247 n. Chr. [2], Abajje 338 n. Chr. starben [3], besteht das Tischgebet zur Zeit der Didache in einer Lobpreisung mit Erwähnung des Gottesnamens und seines Königtums. Wann die Lobpreisung stattgefunden habe, sagt uns R. Jichaq b. Semuël b. Martha im Namen Rabhs († 247) [4]: „Wisse ... wie gelehrt wird: alle Segenssprüche werden mit „Gebenedeiet" begonnen und werden mit „Gebenedeiet" geschlossen, ausgenommen die Segenssprüche über Früchte, Segenssprüche über die Gebote, ein Segensspruch, der sich an den nächsten anschliesst und der letzte Segensspruch des Simâ." Anfang und Ende des Gebetes besteht daher aus einer Lobpreisung. Die Form derselben muss sich richten nach der Anzahl der Gäste [5]. Da in der Lobpreisung am Anfang der Name Gottes und sein Königreich erwähnt sein müssen, so stammt die heutige Einleitungsformel: Gelobt seist du Herr, unser Gott, du König der Welt, noch aus der alten Zeit. Auf den Lobpreis kommt die Erwähnung des Objektes der Danksagung und schliesst mit einer neuen Lobpreisung. Die Formel der letzteren lautet nach einem in der Mischnah [6]) angeführten Beispiel: „Gelobt seist du Gott, Erhörer des Gebetes."

Das dritte Gebet zur Weihe des Tages finden wir im baby-

---

[1]) Vgl. Strack, Einleitung in den Talmud [3], Leipzig 1900, 82 (Schrift des Institutum Judaicum in Berlin, II).

[2]) Ebd. 88.

[3]) Ebd. 92.

[4]) Berachoth, 46 [b] (ed. Goldschmidt, I, 166).

[5]) Berachoth, VII, 3 (Mischnajot, I, 12) „Nach der Weise, wie er zum Preisen auffordert, so antwortet man".

[6]) Berachoth, IV, 4 (Mischnajot, I, 7). Da diese Mischnah von R. Josua herstammt, und dieser in die zweite Generation der Thannaim (um 90—130 n. Chr., vgl. Strack a. a. O. 80) gehörte, fällt das Alter dieser Schlussformel in die Zeit der Didache. Die gleiche Schlussformel findet sich auch im jerusalem. Talmud, Berachoth, IV, 4 (ed. Wünsche, 18) nach einem kurzen, oft zu verrichtenden Gebet.

lonischen Talmud[1]): „R. Zera sass hinter R. Gidel und R. Gidel sass vor R. Hona und sagte: Wer geirrt und des Sabbaths nicht erwähnt hat, spreche: Gebenedeiet sei er, der seinem Volke Jisraël in Liebe Sabbathe zur Ruhe gegeben hat zum Zeichen und zum Bündnis. Gebenedeiet sei er, der den Sabbath heiligt. Dieser fragte ihn: Wer sagt dies? — Rabh.“ Da Rabh 247 gestorben[2]), und die Formulare der Gebete immer auf Ueberlieferungen beruhen, so darf auch dieses Gebet ins Zeitalter der Didache hinaufgerückt werden, zumal dasselbe den Schulen Schammai's und Hillel's bekannt war. Nach dem letzten Gebete sollte „Amen“ gesprochen werden[3]). „Rabba b. Bar Ḥana befasste sich (mit der Hochzeitsfeier) seines Sohnes im Hause des R. Semuël b. R. Qaṭina. Da setzte er sich vorher und lehrte seinen Sohn: Der Anbrechende darf nicht eher anbrechen, als bis das „Amen“ aus dem Munde der Antwortenden verklungen ist.“ Somit gestalten sich die drei Gebete im Zeitalter der Didache ungefähr folgendermassen:

Ueber den Wein: „Wir preisen dich, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes schaffst. Gelobt seist du, Gott, Erhörer des Gebetes!“

Ueber das Brot: „Wir preisen dich, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du Speise aus der Erde hervorbringst. Gelobt seist du, Gott, Erhörer des Gebetes!“

Ueber den Tag: „Wir preisen dich, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du deinem Volke Israel in Liebe Sabbate zur Ruhe gegeben zum Zeichen und Bündnis. Gelobt seist du, Gott, der du den Sabbat heiligest! Amen.“

Das Formular für die drei Gebete nach dem Essen zu rekonstruieren ist schwierig, da diese Gebete länger gewesen sind. Wie wir früher gesehen, konnten diese Gebete in Form dreier eigentlichen Gebete, oder in einem Gebete mit dem Inhalt von den dreien verrichtet werden. Letzteres Formular finden wir nun wirklich im babylonischen Talmud[4]) aus der Zeit R. Abajie

[1]) Berachoth, 49[b] (ed. Goldschmidt, I, 176).
[2]) Strack, Einleitung[3], 88.
[3]) Berachoth, 47[b] (ed. Goldschmidt, I, 168).
[4]) Berachoth, 44[b] (ed. Goldschmidt, I, 160).

(† 338)[1]: „Abajie sprach zu R. Dimi: Wie lautet der dreifältige Segensspruch? Dieser erwiderte: Ueber Baumfrüchte: „Für den Baum und für die Frucht des Baumes und für den Ertrag des Feldes und für das weite, gute, köstliche Land, das du unsere Väter erben liessest, von dessen Frucht zu essen und sich von dessen Gut zu sättigen. Erbarme dich, o Herr, unser Gott, deines Volkes Jisraël, deiner Stadt Jerusalem, deines Tempels und deines Altars. Erbaue schnell, in unsern Tagen, deine hl. Stadt Jerusalem und führe uns in sie und erfreue uns an ihr; denn du bist gut und wohltätig für alle." Die Schlussworte: „Gut und wohltätig" fallen für unseren Zweck weg, da sie erst, wie wir früher gesehen haben, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts beigefügt wurden. Aus obigem lassen sich nun deutlich die drei zusammengezogenen Gebete unterscheiden. Diese sind nach dem babylonischen Talmud[2]: „Die Rabbanan lehrten: Die Reihenfolge des Tischsegens ist wie folgt: Der erste Segensspruch: Der Segen: „Der da ernährt"; der zweite: Der Landsegen; der dritte: „Der Jerusalem erbaut." Ueber das Alter und die Ursache dieses Gebetes berichtet R. Naḥman[3]: „Moseh hat für Jisraël den Segensspruch: „Der da ernährt" angeordnet, als ihnen das Manna herabfiel. Jehosuâ ordnete ihnen den Landsegen an, als sie in das Land eingezogen waren. David und Selomoh ordneten „der Jerusalem erbaut" an; David ordnete an: „Ueber dein Volk Jisraël und über deine Stadt Jerusalem", Selomoh ordnete an: „Ueber das grosse und heilige Haus". Nach dem letzten Segensspruch hatte „Amen" zu folgen nach dem babylonischen Talmud[4]: „Das Eine lehrt: Wer nach seinen eigenen Segenssprüchen „Amen" spricht, ist lobenswert, und ein anderer lehrt: Er ist tadelnswert! — Das ist keine Frage: Das Eine, nach, „der Jerusalem erbaut", das Andere, nach den übrigen Segenssprüchen." Der Inhalt wird noch näher bestimmt[5]: „Es wird gelehrt: R. Eliêzer sagte: Wer im Landsegen nicht gesagt hat: „Das köstliche, gute und weite Land" und in „Der

---

[1]) Strack, Einleitung[3], 92.
[2]) Berachoth, 48[b] (ed. Goldschmidt, I, 173).
[3]) Berachoth, 48[b] (ed. Goldschmidt, I, 173).
[4]) Berachoth, 46[b] (ed. Goldschmidt, 165).
[5]) Berachoth, 49[b] (ed. Goldschmidt, 174).

Jerusalem erbaut“ — (Ueber) „das Reich des Hauses David“, hat seine Pflicht nicht erfüllt. Nahum der Aeltere sagte: Man soll darin des (Beschneidungs-) Bündnisses erwähnen. R. Jose sagte: Man soll darin der Gesetzlehre erwähnen. R. Abba († 247) sagte: Man soll einen Dank am Anfang und am Ende sprechen; und wer abkürzt, darf nicht mehr als einen abkürzen, wer aber mehr als einen abkürzt, ist tadelnswert. Wer den Landsegen schliesst mit „Der seinem Volke Jisraël hilft“ ist ein Unwissender; und wer des (Beschneidungs-) Bündnisses und der Gesetzeslehre im Landsegen oder des Reichs des Hauses David in „Der Jerusalem erbaut“ nicht erwähnt hat, ist seiner Pflicht nicht entledigt. Dies ist eine Stütze für R. Jleâ; denn R. Jleâ sagte im Namen des R. Jâqob b. Aha im Namen unseres Meisters: Wer des (Beschneidungs-) Bündnisses und der Gesetzeslehre im Landsegen, oder des Reichs des Hauses David in „Der Jerusalem erbaut“ nicht erwähnt hat, ist seiner Pflicht nicht entledigt.“ Da R. Jâqob (160—220) ein Zeitgenosse des Meisters, des Redaktors der Mischnah war[1]), ist das Alter seiner Aussprüche gewahrt. Ziehen wir noch das Schmone-Esre (18 Bitten-Gebet), das seine endgültige Redaktion bereits am Ende des ersten Jahrhunderts erhalten hatte[2]), zu Hilfe. Dieses kann uns besonders zur Wiederherstellung des Anfanges und des Schlusses jedes einzelnen Gebetes dienen; das umsomehr, da auch dieses, eigentlich aus 19 Lobpreisungen bestehende Gebet abgekürzt, d. h. mit dem Inhalt der achtzehn gebetet werden konnte[3]). Dieses abgekürzte Gebet mit dem Inhalt der achtzehn ist im babylonischen Talmud[4]) von R. Samuel († 254) erhalten, und Rabh († 247) stellt folgende Regel zu dessen Bildung auf[5]). „Wie ist es gemeint, der Inhalt des Achtzehngebetes? — Rabh sagt: aus jedem Segensspruch besonders“,

[1]) Vgl. Strack, Einleitung [3], 85.

[2]) Vgl. Bousset, die Religion des Judentums, Berlin 1903, 155. Ebenso Schürer, Gesch., III [2], 460, wo das Gebet angegeben ist, das aber in Bitte 14 u. 17 nach Bousset geändert werden muss, um die ursprüngliche Form zu erhalten.

[3]) Berachoth, IV, 3 (Mischnajot, I, 7): „R. Gamliel sagt: Jeden Tag betet man die 18 Segenssprüche. R. Josua sagt: Den Inhalt der 18. R. Akiba sagt: Wem das Gebet geläufig ist, der bete die 18; wenn nicht, bloss den Inhalt der 18.“

[4]) Berachoth, 29[b] (ed. Goldschmidt, I, 106).

[5]) Berachoth, 29[b] (ed. Goldschmidt, I, 106).

somit aus dem jedem Segensspruch besondern Argumente. Aus dem zusammengezogenen Tischgebet, aus den im Talmud angeführten Stichworten, aus dem Vergleich mit dem Schmone-Esre und den von Maimonides als ursprünglich dargestellten Gebetsformularen [1]) wollen wir versuchen, den zur Zeit der Didache gebräuchlichen Text der Tischgebete so gut als möglich zu rekonstruieren.

1. *Der Segen „Der da ernährt“.* „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da ernährt die ganze Welt mit seiner Güte und Barmherzigkeit. Gepriesen seist du, Gott, der du alles speisest [2])!“

2. *Der Landsegen.* „Wir danken dir, Ewiger, unser Gott, König der Welt, für das köstliche, gute und weite Land, das du unsere Väter erben liessest, von dessen Frucht zu essen und sich von dessen Gut zu sättigen. Wir danken dir für deinen Bund, den du eingezeichnet hast in unser Fleisch für deine Thora, die du uns gelehrt. Gepriesen seist du, Gott, der du uns gutes Land gegeben [3])!“

3. *Der Segen für Jerusalem.* „Erbarme dich, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Jerusalem erbaut und seinem Volke

---

[1]) Vgl. Bonav. Mayer, das Judentum in seinen Gebeten, Gebräuchen, Gesetzen und Zeremonien, Regensburg 1843, 103. Dass aber Maimonides diese Gebete irrtümlicher Weise als ursprünglich bezeichnet, beweisen schon die ausführlichen Zusätze, die er mit aufgenommen hat. Trotzdem wollen wir sein Formular in Anmerkung beigeben zu leichterem Vergleiche.

[2]) Maimonides (zitiert bei Mayer, a. a. O. 103): „Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, der das Weltall speiset mit seinem Gute in Gnade, Huld und Barmherzigkeit, und Alles versorget, wie es heisst: Oeffnend deine Hand sättigest Du alles Lebende nach Verlangen; und bereitet Speise allen Geschöpfen, die er geschaffen. Gepriesen seist Du, Ewiger, der du alles speisest.“

[3]) Maimonides (Mayer, a. a. O. 103): „Wir danken Dir, Ewiger, unser Gott, und preisen dich, unsern König, dass du unsern Vätern verliehen hast ein erwünschtes, schönes und geräumiges Land; den Bund und die Thorah; dass Du uns herausgeführt aus dem Lande Aegypten und uns befreit aus dem Hause der Sklaven; für die Thorah, die Du uns gelehrt; für die Satzungen deines Willens, die Du uns verkündet; für Alles, Ewiger, unser Gott, danken wir Dir und preisen deinen Namen; wie es geschrieben ist: Und hast du gegessen und bist satt, so preise den Ewigen, deinen Gott für das schöne Land, das Er dir gegeben. Gepriesen seist Du, Ewiger, für das Land und für die Speise.“

Israel hilft, über Israel, dein Volk und über Jerusalem, deine Stadt und über Zion, die Stätte deiner Herrlichkeit, über das Reich des Hauses David, deines Gesalbten, und über das grosse, heilige Haus, darüber dein Name genannt ist[1]. Erbaue schnell in unsern Tagen deine heilige Stadt Jerusalem und führe uns von den vier Enden der Erde[2] in sie und erfreue uns an ihr! Gelobt seist du, Gott Davids, der du Jerusalem bauest! Amen[3]."

So lassen sich ungefähr die jüdischen Tischgebete zur Zeit der Didache aus den vorhandenen Quellen rekonstruieren. Ob die Form wörtlich also gelautet, darauf kommt es hier nicht an; die Hauptsache ist der Inhalt und dieser muss nebst dem Schema der Gebetsbildung als richtig bezeichnet werden, da beide in den Quellen genau vorgeschrieben sind.

---

[1]) Vgl. dieses Gebet, das wörtlich im Schemone-Esre steht nach dem jerusalem. Talmud bei Bousset, die Religion des Judentums, 155.

[2]) Da es in dem dreifältigen Segensspruch einfach heisst: „und führe uns in sie", so können die Worte: „Von den 4 Enden der Erde" ganz gut ausgelassen worden sein, zumal das ganze Gebet ebenfalls fast wörtlich im Schemone-Esre vorkommt, und es im 10. Lobpreis heisst: „Verkündige mit grosser Posaune unsere Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln unsere Zerstreuten und versammle uns von den 4 Enden der Erde. Gelobt seist Du, Herr, der du sammelst die Verstossenen deines Volkes Israel." Vgl. Schürer, Geschichte, II³, 461.

[3]) Maimonides (Mayer, a. a. O. 103): „Erbarme Dich, Ewiger, unser Gott, über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt, und über Zion, der Thronstätte Deiner Herrlichkeit, und über das grosse und heilige Haus, das mit Deinem Namen benannt ist; und das Reich David, Deines Gesalbten, bring zurück in den vorigen Stand in unsern Tagen. [An den Sabbathen wird hier eingeschachtet (vgl. Mayer, a. a. O. 104).] [Es gefalle Dir, Ewiger, unser Gott, dass Du uns kräftigest durch Deine Gebote und durch das Gebot des siebenten Tages, dieses grossen und heiligen Sabbaths; denn dieser Tag ist vor Dir gross und heilig geachtet, dass man an demselben feiere und ruhe in Liebe, nach Deinem gnädigen Gebote. Aus Gnade verleihe uns, Ewiger, unser Gott, Ruhe, dass kein Leid, kein Kummer, keine Plage entstehe an unserem Ruhetage; und lasse uns, Ewiger, unser Gott, schauen den Trost Deiner Stadt Zion und den Bau Deiner heiligen Stadt Jerusalem, denn Du bist der Herr des Heiles und des Trostes] und erbaue Jerusalem in Kurzem, sowie Du verheissen hast. Gepriesen seist Du, Ewiger, der Du aus Barmherzigkeit Jerusalem erbauest." Maimonides bringt auch noch das vierte Gebet, das aber, wie wir früher nachgewiesen, erst später entstanden ist.

Stellen wir nun einen Vergleich mit den Dankgebeten der Didache an, so finden wir vorerst mit der äusseren Form genaue Aehnlichkeit. Wir haben an beiden Orten je drei Gebete vor dem Essen, von denen jedes mit einem Lobpreis auf Gott beginnt, das Argument des Dankes enthält und sodann mit einem Lobpreis schliesst.

Didache.

Ueber den Weinbecher:

„Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners David, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“

Ueber das Gebrochene:

„Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“

Ueber die Kirche:

„Wie dieses Gebrochene zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich; denn dein ist die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!“

Jüdisches Tischgebet.

Ueber den Wein:

„Wir preisen dich, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes schaffst. Gelobt seist du, Gott, Erhörer des Gebetes!“

Ueber das Brot:

„Wir preisen dich, Herr, unser Gott, du König der Welt, der du Speise aus der Erde hervorbringst. Gelobt seist du, Gott, Erhörer des Gebetes!“

Ueber den Tag:

„Gebenedeiet sei er, der seinem Volke Israel in Liebe Sabbate zur Ruhe gegeben hat zum Zeichen und zum Bündnis. Gebenedeiet sei er, der den Sabbat heiligt! Amen.“

Das Gebet für die Weihe des Tages entspricht in der Didache einem Gebete um Ausbreitung der Kirche; das „Warum“ werden wir später untersuchen. Soviel aber sehen wir, dass die drei Gebete genau miteinander übereinstimmen und zwar nicht nur der äussern Form, sondern auch dem Inhalte nach, so dass

sofort der Schluss sich einstellt: die jüdischen Tischgebete dienten, als die älteren, den Didachegebeten zur Vorlage.

Was die Gebete nach dem Essen betrifft, so haben wir in der Didache vorerst ein Dankgebet für geistige Güter, das dem jüdischen Landessegen entspricht:

Dank für den hl. Namen:

„Wir danken dir, hl. Vater, für deinen hl. Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unsern Herzen und für Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!"

Der Landessegen:

„Wir danken dir, Ewiger, unser Gott, du König der Welt, für das köstliche, gute und weite Land, das du unsere Väter erben liessest, von dessen Frucht zu essen und sich von dessen Gut zu sättigen. Wir danken dir für deinen Bund, den du eingezeichnet hast in unser Fleisch, für deine Thora, die du uns gelehrt. Gepriesen seist du, Gott, der du uns das gute Land gegeben!"

Auch dieses Gebet ist wieder gleich gebaut. Was den Inhalt betrifft, so sind die jüdischen Ideen einfach in christliche umgewandelt. Für das erhaltene Land wird *ὄνομα* gesetzt. Da *τὸ ὄνομα* nach dem Sprachgebrauch des Alten Bundes im N. B. alles das umfasst, was Gott zu seiner Verherrlichung geoffenbart hat [1]), so ist unter *τὸ ὄνομα* Gott in seinen Offenbarungen zu verstehen, wie auch der Heiland gesprochen [2]): „Den Menschen tat ich deinen Namen (*τὸ ὄνομα*) kund und ich machte sie mit deinem Namen (*τὸ ὄνομά σου*) bekannt und werde sie bekannt machen." Dankten die Juden für das von Gott gelobte Land, so dankten die Christen für die geoffenbarte Gottheit selbst:

[1]) Vgl. Grimm, Lexikon [4], 311: „E frequentissimo V. Ti. usu, in N. T. nomen Dei dic. pro omnibus iis, quæ a cultoribus ejus eo nomine comprehenduntur, et quibus Deus hominibus se cognoscendum præbet; est igitur id quod *nomen Dei* (non natura Dei, qualis per se est) majestas et virtutes Dei, quatenus cognoscuntur, nominantur, celebrantur."

[2]) Joh., 17, 6. 26.

τὸ ὄνομα. Dankten die Juden ferner für das Beschneidungsbündnis und die Gesetzeslehre, so dankten die Christen für die Erkenntnis, den Glauben und die damit verbundene Unsterblichkeit. Diese Gebete stimmen somit vollständig in Form und Inhalt überein.

Das zweite Gebet der Didache entspricht dem Gebete „Der da nährt“.

Didache.	**Jüdisches Tischgebet.**
Dank für den Glauben:	**„Der da nährt“:**
„Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, damit sie dir Dank sagen, uns aber hast du geistige Speise und Trank und ewiges Leben gegeben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, weil du allmächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit!“	„Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da ernährt die ganze Welt mit seiner Güte und Barmherzigkeit. Gepriesen seist du, Gott, der du alles speisest!“

Auch dieses Gebet ist analog gebaut. Was den Inhalt betrifft, so ist der Anfang, die Speisung der gesamten Menschheit, gleich, nur folgt dann im christlichen Gebet die geistige Nahrung und der geistige Trank. Was für geistige Speise und geistiger Trank dies war, muss später bestimmt werden. Aber soviel kann man bereits sagen, dass, während die Juden in ihrem Gebete bei der irdischen Nahrung stehen blieben, die Christen von der irdischen Nahrung zu einer geistigen emporgestiegen sind. Der Schluss des Gebetes ist den übrigen gleich.

Das dritte Gebet der Didache entspricht dem dritten jüdischen Tischgebet, dem Gebet für Jerusalem.

Didache.	**Jüdisches Tischgebet.**
Dank für geistige Nahrung und geistigen Trank:	**Segen für Jerusalem:**
„Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem	„Erbarme dich, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der

Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe und führe sie zusammen von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!"

„Kommen möge die Gnade und vergehen möge die Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wenn einer heilig ist, so komme er, wenn er es nicht ist, bessere er sich.

Maran atha! Amen!"

Jerusalem erbaut und seinem Volke Israel hilft, über Israel, dein Volk und über Jerusalem, deine Stadt und über Zion, die Stätte deiner Herrlichkeit, über das Reich des Hauses David, deines Gesalbten und über das grosse, heilige Haus, darüber dein Name genannt ist. Erbaue schnell in unsern Tagen deine hl. Stadt Jerusalem und führe uns von den vier Enden der Erde in sie und erfreue uns in ihr. Gelobt seist du, Gott Davids, der du Jerusalem bauest! Amen!"

Was den Inhalt dieses letzten Gebetes betrifft, so bittet der Jude im ersten Teil um Erbarmen über das irdische Jerusalem, während die Didache um Ausbreitung und Vollendung für die Kirche fleht. Im zweiten Teil ruft der Jude um Aufbau und Heimführung nach Jerusalem, während die Didache die Heimführung ins ewige Jerusalem sich vorstellt.

Ueberblicken wir nochmals unsere Untersuchung, so liegt klar auf der Hand, dass der Verfasser der Didache die jüdischen Tischgebete benützt und umgearbeitet hat, was m. E. ein neuer Beweis ist, dass der Verfasser entweder selbst, wie Funk, Schaff, Bestmann, Majocchi, Bonhöffer und E. v. Renesse[1]) angenommen haben, ein Judenchrist ist, der nach dem Vorbild des Paulus mit dem Judentum vollständig gebrochen hat, oder doch, wenn er, wie Ehrhard[2]) und Harnack[3]) wollen, ein Heidenchrist war,

---

[1]) Vgl. Ehrhard, die altchristl. Literatur, I, 60 f.

[2]) Ebd. a. a. O. 62.

[3]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, 63 (TU. a. F. II). „Man sieht auch hier wieder, dass es ein *Heidenchrist* gewesen ist, der diese *Διδαχή* geschrieben hat." Funk spricht sich in seiner neuen Auflage der Patr. Apost.[2], I, Proleg. XV, dahin aus: „Quæ cum ita sint, quæstio haud magni momenti est. Christianus e Judæis, qualis auctor fuit, a Christiano e gentilibus (vulgari) paulum differebat? „Auch scheint m. E. die von Har-

mit den jüdischen Sitten und Gebräuchen sich sehr vertraut zeigte und dieselben zu verchristlichen suchte. Die Verchristlichung der jüdischen Tischgebete hat er auch genau nach paulinischen Regeln getan. Paulus schrieb nämlich den Ephesern (5, 20): „*εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί*, danket allzeit und für alles dem, der ist Gott und Vater (*τῷ θεῷ καὶ πατρί*) im Namen unseres Herrn Jesus Christus." Daher richtet der Verfasser der Gebete dieselben immer zu Gott dem Vater: „*πάτερ ἡμῶν*", schliesst „*διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*" und stellt sich damit ganz auf den Standpunkt der apostolischen Gebetsliturgie.

Es frägt sich nun, und damit kommen wir zur zweiten Untersuchung, zu *welchem Zwecke* hat der Didachenverfasser die jüdischen Tischgebete umgearbeitet? Hat er sie zur gleichen Verwendung geschaffen, wie seine Vorlage, oder sind die jüdischen Tischgebete in eucharistische, für den Gottesdienst zu gebrauchende Gebete umgewandelt worden? Untersuchen wir daher vorerst die äussere Stellung der Gebete in der Didache, dann den Inhalt der Gebete nebst den äussern Angaben der Didache über ihre Verwertung, um sodann den Charakter der Gebete herstellen zu können.

Was *die äussere Stellung* betrifft, so behandelt der Verfasser zuerst die christliche Sittenlehre unter dem Bild der beiden Wege (c. 1—6), die Taufe (c. 7), das Fasten (c. 8) im Gegensatz zu den *ὑποκριτῶν*, die am Montag und Donnerstag fasten. Unter diesen *ὑποκριταί* sind die Juden zu verstehen, die an diesen beiden Tagen ihre Fasten hielten [1]); die Christen sollen

nack, Taylor, Savi u. a. aufgestellte Hypothese, es sei nämlich als Wurzel und Quelle der Didache eine jüdische Schrift anzusetzen, ein Proselytenkatechismus, hier eine neue Stütze zu erhalten. Vgl. dazu Bardenhewer, Altk. Lit., I, 80, der aber zur Hypothese bemerkt, „jene jüdische Proselyteninstruktion schwebt völlig in der Luft."

[1]) Taanith, II, 9: „R. Jose sagt: ... die ersten 3 Fasttage werden vielmehr auf Montag, Donnerstag und Montag, und die andern 3 Fasttage auf Donnerstag, Montag und Donnerstag gesetzt." Da die Mischnajot diesen Traktat noch nicht herausgegeben hat, so zitiere ich die Mischnah nach Goldschmidts Uebersetzung, der babyl. Talmud, III, 456. Zum jüdischen Fasten vgl. Schürer, Geschichte, II [3], 489.

nun, im Gegensatz zu den Juden, am Mittwoch und Freitag fasten. Es folgt, wiederum im Gegensatz zu den *ὑποκριταί*, das tägliche Gebet, das dreimal im Tage verrichtet werden soll; es entspricht einem Gebete, das dreimal täglich von den Juden gebetet wurde. Dieses dreimalige Gebet ist das Schmone-Esre, d. h. das Hauptgebet, „das Gebet" einfachhin genannt, das jeder Israelit, auch Frauen, Sklaven und Kinder [1]), täglich dreimal [2]), nämlich morgens, nachmittags (zur Zeit des Mincha-Opfers) und abends verrichten musste. Diesem dreimaligen jüdischen Gebete wird das „Vater unser" gegenüber gestellt, das ebenfalls täglich dreimal zu verrichten ist. Nun folgen (c. IX, 9—11) unsere Dankgebete. Vom 11.—14. Kapitel werden die Erkennungszeichen der wahren und falschen Propheten behandelt. Das 14. Kapitel gibt den Befehl zur Sonntagsfeier mit eucharistischem Opfer. Das 15. Kapitel behandelt die Ernennung der Gemeindevorsteher. Ein Aufruf zur Wachsamkeit unter Hinweisung auf das Weltende und die Ankunft des Herrn bildet den Schluss. Warum haben nun unsere Gebete nicht beim sonntäglichen Gottesdienst Erwähnung gefunden, sondern beim täglichen, aussergottesdienstlichen Gebete? Warum anders, als weil sie nach der Intention des Verfassers auch keine Bezugnahme auf den Gottesdienst haben, sondern in Opposition zu einem jüdischen Gebrauch gestellt werden? Dieser jüdische Gebrauch ist, wie wir gesehen, das Gebet vor und nach dem Essen. Der Schluss, aus der äusseren Stellung unserer Gebete in der Didache den Charakter der Gebete zu bestimmen, ist daher berechtigt, und wir haben in diesen Gebeten nicht liturgische Gebete, sondern einfache Tischgebete zu erkennen. Warum sollte sonst der Verfasser bei seinem knappen und gedrängten, die Wiederholungen scheuenden Stil, der Feier des hl. Opfers zweimal, und dies in totaler Unabhängigkeit von einander er-

[1]) Berachoth, III, 3 (Mischnajot, I, 6: „Frauen, Sklaven und Kinder sind befreit vom Lesen des Schema und von den Tephillin, sind aber verpflichtet zum *Gebete* (Schmone-Esre), zur Mesusah und zum Tischgebet."

[2]) Berachoth, IV, 1 (Mischnajot, I, 6): „Das Gebet am Morgen ist Pflicht bis Mittag. R. Jehuda sagt: Bis 4 Stunden. Das Mincha-Gebet bis zum Abend. R. Jehuda sagt: Bis zur Hälfte der Mincha (d. h. bis 5/4 Stunden vor der Nacht)." Das Gebet am Abend hat keine bestimmte Zeit. Vgl. Schürer, Geschichte II [3], 460; Bousset, die Religion des Judentums, 155.

wähnt haben? Dieser Schluss findet seine Bestätigung im Inhalt derselben.

Das erste Gebet über den Becher bietet uns zur Untersuchung die Worte: „εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυίδ, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ.“ Es wird für den hl. Weinstock Davids, den der Vater durch Christus hat erkennen lassen, gedankt. Was ist unter diesem „hl. Weinstock Davids“ zu verstehen? Scheiwiler paraphrasiert obige Stelle also[1]: „Wir danken dir für das Blut Jesu, das du durch deinen Sohn Jesus geoffenbart“ und versteht daher unter: τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυίδ den eucharistischen Wein. Zum Beweise führt er Klemens von Alexandrien und Origenes, „die diese Stelle kannten“, an. Doch ist zu bemerken, dass vorerst keiner von beiden irgendwie von einem Zitat aus der Didache redet, ja letzterer hat, nach den Forschungen Harnack's[2], die Didache nicht einmal gekannt. Klemens von Alexandrien schreibt zur Auslegung des barmherzigen Samaritans, der Oel und Wein in die Wunden seines Feindes gegossen, von Christus[3]: „οὗτος ὁ τὸν οἶνον τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς, ὁ τὸ ἐκ σπλάγχνων πατρὸς ἔλαιον προσενεγκὼν καὶ ἐπιδαψιλευόμενος, dieser ist es, der den Wein, das Blut des Rebstockes des David, ausgiesst für uns um unserer wunden Seelen willen, indem er aus dem Schosse des Vaters das Oel hinzutat und es im Ueberflusse gab.“ Christus wird der Rebstock David's genannt, der den Wein, d. h. sein hl. Blut zur Rettung der Seelen vergossen. Von eucharistischem Weine ist jedoch keine Rede. Einzig Origenes kommt in Betracht, wenn er schreibt[4]: „Bevor wir die Speise des Himmelsbrotes erhalten und gesättigt werden vom Fleische des unbefleckten Lammes, bevor wir trunken werden vom Blute

[1]) Scheiwiler, die Elemente der Eucharistie, 11; ebenso Rauschen, Eucharistie und Busssakrament, 70, Anm. 5.

[2]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, Proleg. 16 (TU. a. F. II): „Bei dem Nachfolger des Clemens, bei Origenes finden sich merkwürdiger Weise überhaupt *keine Spuren* einer Bekanntschaft mit der Διδαχή, wenigstens habe ich nach solchen vergebens gesucht, dagegen habe ich nicht wenige Stellen gefunden, wo man ein Zitat aus der Διδαχή vermisst.“

[3]) Clemens Alex., Quis dives salv., 29 (ed. Dindorf, III, 406).

[4]) Origen., in l. Judicum, Hom. VI, 2 (ed. Lommatzsch, Berolini 1841, XI, 258).

des wahren Weinstockes aus der Wurzel David (antequam veræ vitis, quæ ascendit de radice David, sanguine inebriemur), solange bleiben wir Kinder und werden mit Milch genährt.“ Hier erklärt Origenes die Bedeutung des Weinstockes David's dahin, dass der Weinstock Christus ist, der aus dem Hause David's stammt. Setzen wir diese Bedeutung in unser Dankgebet ein, so erhalten wir: „Wir danken dir, unser Vater, für deinen heiligen, aus dem Hause David's, deines Dieners stammenden Christus, den du, Vater, uns durch Christus deinen Diener hast erkennen lassen.“ Was gibt dies aber für einen Sinn? Dürfen wir bei dem sonst so klaren Stil des Verfassers glauben, dass er hier sich zu einem so unklaren Satze verstiegen? Der Vater hat Christus durch Christus erkennen lassen? Da dies, wie Harnack m. E. richtig bemerkt[1]), keinen Sinn gibt, kann *ἀμπέλου Δαυίδ* nicht in der Bedeutung von Christus genommen werden, und wir haben somit, während Harnack sich mit „ich vermag dies nicht zu erklären“ von der Stelle verabschiedet, nach einer anderen Bedeutung des *ἀμπέλου Δαυίδ* uns umzusehen. Im Alten Bunde war der Weinstock das beliebteste Bild für Israel, das Reich Gottes. So heisst es im 79. Psalm, 9. Vers ff. von Israel: „Einen Weinstock hobst du aus Aegypten aus, vertriebst die Völker und pflanztest ihn. Du warst sein Führer auf der Reise vor ihm her, pflanztest seine Wurzeln, und er erfüllte das Land.“ Der Weinstock ward aber mit der Zeit verwüstet, daher die Bitten um die Wiederherstellung durch den Messias in V. 15: „O Gott der Heerscharen, kehre doch wieder . . . und stelle ihn wieder her, der deine Rechte gepflanzt und schaue auf den Menschensohn, den du dir auferzogen hast.“ Bei Jeremias (2, 21) klagt Gott Israel an: „Ich aber hatte dich als auserlesenen Weinstock gepflanzt, als durchaus echten Sprössling, wie bist du mir denn verwandelt und entartet, du fremder Weinstock.“ Man vergleiche dazu die herrliche Vision bei Ezechiel im 17. Kap.: „So spricht der Herr, Gott: Der grosse

---

[1]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, 29: „Allein . . . ist der Gedanke erträglich, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber offenbart habe . . . auch für den Gedanken, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber offenbart habe, vermag ich den Sinn des Verfassers nicht anzugeben.“

Adler . . . kam auf den Libanon und holte das Mark der Zedern weg. . . . Alsdann nahm er eines von den Samen des Landes und legte ihn als Samen in die Erde, dass er Wurzel schlage an reichlichem Wasser. . . . Da sprosste der Sprössling auf und wuchs zu einem weitgestreckten Weinstock mit niedrigem Stamme heran, dessen Reben sich wieder nach ihm zurückbogen und dessen Wurzeln unter ihm blieben; es ward also ein Rebstock daraus, der Reben trug und Ableger sandte [1]). . . . Es war aber ein anderer grosser Adler . . . und siehe, jener Weinstock streckte seine Wurzeln nach ihm aus und breitete seine Zweige nach ihm hin. . . . Sage . . ., so spricht der Herr, Gott: Wird er also gedeihen? Wird jener (der erste Adler) nicht die Wurzeln desselben ausreissen, seine Früchte abbrechen und alle Reben, die ihm entsprossen sind, des Saftes berauben, so dass es verdorrt?" Der Weinstock, als Bild des israelitischen Reiches, ist den Juden etwas wohlbekanntes. Dass nicht nur Altisrael an dieses Bild gewöhnt war, sondern auch das Judenvolk zur Zeit Christi, beweist der goldene Weinstock mit mannsgrossen, herabhängenden Trauben, der als Symbol des israelitischen Volkes oberhalb an dem Triforium des Tores, das durch die Halle in den Tempel führte, hing [2]). Da nun der alte, von Gott gepflanzte Weinstock (d. h. das Reich Israel) verdorrte, erhielt ein neuer Weinstock aus dem Stamme David's [3]) seinen Platz. Das Reich Christi aber, die katholische Kirche, lebt nicht ein eigenes Leben, sondern ist mit ihrem Stifter so innig geeint, wie die Rebe mit dem Weinstock selber, so dass Christus im Gegensatz zum alten Weinstock Israels sagen konnte [4]): „ἐγώ εἰμι ἡ

---

[1]) Der Text ist nach dem Hebräischen. Die Vulgata übersetzt: „cumque germinasset, crevit in vineam latiorem humili statura respicientibus ramis ad eam etc. . Vgl. Knabenbauer, S. J. in Ezech., Parisiis 1890, 173.

[2]) Vgl. Jos. Flavius, Antiq. XV, 11, 3 (ed. Hudson, 779) und Bell. jud. V, 5, 4 (ed. Hudson, II, 333). Man konnte auch zur Erweiterung dieses goldenen Weinstockes Gold in Form einzelner Blätter, Trauben oder Beeren schenken, Middoth, III, 8. Vgl. Schürer, Geschichte, II [3], 261.

[3]) Vgl. die Prophezeiung Jsaias', 11, 11: „et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet" oder nach dem Hebräischen: „et egredietur sarculus e trunco Jsai et propago ex radicibus eius fructum feret." Vgl. dazu Knabenbauer, S. J., In Jsaiam, Parisiis 1887, 266.

[4]) Joh., 15, 1, 5.

ἄμπελος ἡ ἀληθινή . . ., ὑμεῖς τὰ κλήματα, ich bin der wahre Weinstock (im Gegensatz [1]) zum vorgebildeten durch das Reich Israel), und ihr seid die Rebschosse."

Somit hätten wir unter dem Weinstock des Dieners David in der Didache die von Christus gestiftete Kirche zu verstehen. Dass dem wirklich so ist, und diese Idee der Zeit der Didache vertraut war, beweist uns eine Stelle aus der syrischen Baruchapokalypse, die wohl am gleichen Orte [2]) und ungefähr zu gleicher Zeit [3]) wie die Didache entstanden ist. Baruch erzählt [4]): „Ich sah bei der Nacht ein Gesicht. Und siehe! es war ein Wald von Bäumen, der in einer Ebene gepflanzt war; und es umgaben ihn hohe und wilde Felsenberge. . . . Und siehe! ihm gegenüber wuchs ein Weinstock empor, und unter ihm floss eine Quelle sanft hervor. . . . Und jene Quelle wurde so überaus stark, dass sie nichts von den vielen Waldbäumen übrig liess, ausser eine einzige Zeder . . ., da kam jener Weinstock samt der Quelle ganz ruhig und still herbei und er kam bis zu einer Stätte, die nicht ferne von der Zeder war. . . . Und ich sah, wie der Weinstock seinen Mund öffnete, und wie er mit der Zeder redete und sagte: . . . Bist du nicht die Zeder, die von dem Unglückswald übrig geblieben ist? . . . So gehe nun auch, o Zeder, von dannen hinter dem Walde her. . . . Und so schlaf

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 17: „ἀληθινός = qui non tantum nomen habet et speciem sed veram naturam et indolem, quæ nomini convenit . . . et opponit res ipsas earum simulacris."

[2]) Der Entstehungsort ist Palästina nach Professor Ryssel, die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes (ed. E. Kautzsch) Tübingen 1900, 411.

[3]) Vgl. Schürer, Geschichte, III [3], 227: „Was die Abfassungszeit betrifft, so lässt sich wenigstens dies mit Gewissheit sagen, dass unsere Apokalypse erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ist", und 229: „Es wird sich daher auch nicht feststellen lassen, ob das Buch bald nach der Zerstörung Jerusalems (so Fritzsche, Drummond) oder unter Domitian (so Ewald) oder unter Trajan (so Langen, Wieseler, Renan, Dillmann, Rosenthal, Hilgenfeld 1888, Baldensperger) geschrieben ist. Am wahrscheinlichsten dürfte es allerdings sein, dass es nicht lange nach dem Untergange der heiligen Stadt geschrieben ist, als die Frage: wie Gott ein solches Unglück zulassen konnte, noch eine brennende war."

[4]) Kautzsch, die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, Tübingen 1900, II, 424, n. 36.

denn jetzt in Trübsal und ruh aus in Qual, bis deine letzte Zeit kommt, in der du wiederkommen und noch mehr Pein erleiden sollst. Darnach sah ich die Zeder, wie sie in Flammen stand und den Weinstock, wie er emporwuchs; und rings um ihn herum war eine Ebene voll von Blumen, die nicht verdorrten. — Ich aber erwachte und stand auf. Da betete ich und sprach: „Herr, mein Gott . . ., tue mir nun kund die Deutung dieses Gesichtes.“ Da antwortete er und sprach zu mir: „Baruch! Dies ist die Deutung des Gesichtes, das du gesehen hast: Dass du den grossen Wald gesehen hast, den hohe und wilde Berge umgaben — damit hat es folgende Bewandtnis: Siehe, Tage kommen, da wird dieses Königreich, das einst Zion zerstört hat, zerstört und unterjocht werden von dem, das nach ihm kommt. . . . Und darnach wird das vierte Königreich aufkommen, dessen Herrschaft härter und schlimmer sein wird als „die“ (Herrschaft) derer, die vor ihm waren. . . . Und wenn die Zeit seines Endes herbeigekommen ist, dass es zu Falle kommen wird, alsdann wird sich die Herrschaft meines Messias offenbaren, *die der Quelle und dem Weinstocke gleicht,* und wenn sie erschienen ist, so wird sie seine ganze grosse Schar ausrotten. . . . Und seine (des Messias) Herrschaft wird beständig sein für immer bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden. Dies ist dein Gesicht und dies seine Deutung.“ Der Weinstock war also zur Zeit der Didache ein wohlbekanntes Bild des neuen Reiches, das Christus aus dem Stamme Davids gegründet. Setzen wir nun diese Idee in unser Gebet ein, so ergibt sich ein klarer, natürlicher Sinn: „Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners David, d. h. für die, vermöge ihres Stifters aus dem Hause Davids stammende Kirche, welche du (Vater) uns durch deinen Diener Jesus hast erkennen lassen.“ Somit wird über den Becher gedankt, indem sich der Dank nicht auf den Inhalt des Bechers, sondern auf die Stiftung der Kirche bezieht.

Hier erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Wenn man danken soll für den Becher, d. h. für den Wein, so kann man doch nicht danken für einen fremden Gegenstand? Zur Lösung dieser Schwierigkeit soll vorerst bemerkt werden, dass bei jeder geschichtlichen Untersuchung in erster Linie die Frage offen

steht: Wie hat der Geschichtsschreiber selbst die Sache dargestellt? Erst dann kann auf die Gründe dieses Verfahrens eingegangen werden. Der Verfasser der Didache dankt über den Becher für einen fremden Gegenstand, nicht für den Inhalt des Bechers. Das gleiche aber tut er auch im zweiten Dankgebet über das „Gebrochene", wo er nicht für das Brot, sondern für Leben und Erkenntnis dankt. Es ist somit dem Verfasser *eigen*, nicht *für* die vorgelegten Gaben, sondern *über* die vorgelegten Gaben für etwas anderes zu danken. Aber liegt nicht gerade darin eine Inkonsequenz, wenn der Verfasser auffordert zum Dank für den Becher und dann in der dafür bestimmten Formel für etwas anderes dankt? Der Verfasser fordert eben nicht zum Dank auf für den Becher: *ὑπὲρ τοῦ ποτηρίου*, sondern *περὶ τοῦ ποτηρίου*, in betreff des Bechers, was den Becher betrifft [1]). Der Becher ist somit nur Veranlassung zum Danke und nicht Objekt des Dankes. Dass nun der Verfasser so gehandelt hat, lässt sich leicht aus dem Zweck seiner Arbeit ersehen. Da er nämlich die jüdischen Tischgebete verchristlichen wollte, und hier Becher- und Brot-Segensgebet vorfand, so benützte er den Anlass des Bechers und des Brotes, um, in Opposition zum Judentum, das Gott für die irdischen Gaben lobte, für die geistigen Gaben zu danken. Das Gebet über den Becher ist somit kein auf die hl. Eucharistie sich beziehendes Gebet, sowenig als das zweite Dankgebet in bezug auf das „Gebrochene, *περὶ τοῦ κλάσματος*."

Um dieses Wort in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, müssen wir uns wieder nach der jüdischen Tischsitte umsehen. Der babylonische Talmud berichtet [2]): „R. Abahu veranstaltete ein Fest für alle Rabbanan. Als es zum Anbrechen kam, sprach er zu R. Zera: Möge doch der Herr für uns anbrechen! Dieser sprach: Hält denn der Herr nicht daran, was R. Johanan gesagt hat, dass nämlich der Hausherr anbricht?! Möge doch der

[1]) Vgl. Pape, Griech.-Deutsch, Hdw.³, II, 565: „Da *περί τινος* den Gegenstand bezeichnet, auf den sich eine Tätigkeit bezieht .. so steht zuweilen ohne einen Zusatz *περί τινος* im Anfange eines Satzes: was das betrifft." Vgl. auch Grimm, Lexikon⁴, 184: „*εὐχαριστέω περί τινος*, ratione alicuius habita, 2. Th., 1, 3; Rom., 1, 8."

[2]) Berachoth, 46 ᵇ (ed. Goldschmidt, I, 165).

Herr den Segen lesen. Dieser erwiderte: Hält denn der Herr nicht daran, was R. Hona aus Babylonien gesagt hat, dass nämlich, wer angebrochen hat, den Tischsegen liest?! Wessen Ansicht war er? — Der des R. Johanan, welcher im Namen des R. Simôn b. Johaj gesagt hat: Der Hausherr breche an und der Gast lese den Tischsegen." R. Simôn lebte zwischen 130 bis 160[1]), daher das hohe Alter dieses Gebrauches, der noch näher bestimmt wird[2]): „Vielmehr, sagt Raba, zuerst spricht man den Segensspruch, dann erst bricht man an. Die Nehardeênser verfahren nach R. Hija b. Asi, die Rabbanan verfahren nach Raba. Rabina sagte: Die Mutter erzählte mir: Dein Vater verfuhr nach R. Hija; denn R. Hija sagte: Der Segensspruch soll mit dem Brote beendet werden, die Rabbanan hingegen verfahren nach Raba. Die Halakha ist wie Raba, welcher sagt, man spreche erst den Segensspruch, dann breche man an." Wir sehen, es herrschte ein doppelter Gebrauch im Anbrechen des Brotes. Zuerst Segensspruch und dann das Brechen, oder Brechen und dann der Segensspruch. Diesem letzteren Gebrauche scheint die Didache zu folgen, da *τοῦ κλάσματος* tatsächlich schon Gebrochenes bedeutet. Wer gebrochen hatte, sollte auch zuerst kosten[3]): „R. Jehuda b. R. Semuël b. Silath sagte im Namen Rabhs († 247): Die Tischgenossen dürfen nicht eher etwas essen, als bis der Anbrechende gekostet hat." Das *περὶ τοῦ κλάσματος* bedeutet somit Brot, das der Segensprechende gebrochen hatte. Der Segen oder das Dankgebet bei Anlass dieses Gebrochenen birgt den Dank für das Leben und die Erkenntnis, das der Vater hat erkennen lassen durch Jesus, in sich. Was für ein Leben und was für eine Erkenntnis der Vater durch Jesus gebracht hat, ist nicht zweifelhaft. Es ist das übernatürliche Leben, und die Erkenntnis schliesst die ganze Fülle der durch Christus gebrachten Offenbarung in sich. Dafür wird nun bei Anlass des Brotes gedankt. Von hl. Eucharistie aber ist wieder keine Rede.

Das dritte Gebet vor dem Essen bildet eine Bitte um Ausbreitung der Kirche, die sich an das Bild des Gebrochenen, das

---

[1]) Vgl. Strack, Einleitung, 83.

[2]) Berachoth, 39 b (ed. Goldschmidt, I, 145).

[3]) Berachoth, 47 b (ed. Goldschmidt, I, 168).

zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, anschliesst. Wie die vielen, in den Kornfeldern auf den Hügeln zerstreuten Körner zu einem Brot geeint wurden, so möge auch die Kirche, die in der ganzen Welt zerstreut ist, vereint werden im Reiche Gottes, d. h. in der glücklichen Ewigkeit. Da bei jedem Brote dieser Vergleich zutrifft, so ist auch nicht der kleinste Grund vorhanden, hier an das Brot der hl. Eucharistie zu denken.

Die drei Gebete vor dem „ἐμπλησθῆναι“ enthalten somit nichts von hl. Eucharistie. Wie steht es mit den drei nachfolgenden Gebeten?

Im ersten Gebet wird dem Vater gedankt für seinen heiligen Namen, für Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit: alles Güter, welche der Vater durch Jesus hat erkennen lassen. Was unter dem „heiligen Namen“ zu verstehen ist, haben wir früher gesehen. Dieses Gebet nach der Sättigung ist ebenso allgemein gehalten wie die Gebete in bezug auf Becher und Brot, und auch hier liegt keine Andeutung auf eine unterdessen empfangene hl. Eucharistie.

Das zweite Gebet ist konkreter gestaltet. Dem Vater wird gedankt für seine Allmacht, die sich in der Schöpfung des Universums zeigt. In diesem Gebete wird endlich einmal Speise und Trank erwähnt, doch nicht um explicite dafür zu danken, sondern der Dank dafür wird in den Dank für die Allmacht eingeschlossen: „πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ, vor allem danken wir dir, dass du allmächtig bist.“ Diese Allmacht des Vaters wird im vorausgehenden näher beschrieben: „Du, allmächtiger Herrscher, hast das All um deines Namens willen erschaffen und (τέ) Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, auf dass sie dir danken, uns aber hast du gnädig gespendet geistige (πνευματικήν) Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener.“ *Τέ — δέ* verbindet zwei in Gegensatz gestellte Sätze unter besonderer Hervorhebung des letzteren[1]). Daher ist geistige Speise und Trank im Gegen-

---

[1]) Vgl. Pape, Griech.-Deutsch, Hdw.[3], II: „Zuweilen folgt auch einem vorangehenden τέ mit Hintansetzung der Gleichstellung der beiden Satzglieder ein den Gegensatz hervorhebendes δέ, wodurch immer ein grösserer Nachdruck auf das zweite Glied fällt.“

satz zu den irdischen Dingen aufzufassen. Dass hier der letzte Gegensatz den ersten nicht total ausschliesst, geht schon aus dem einfachen „τοῖς ἀνθρώποις“ hervor, während sonst der Verfasser, wenn es in seiner Intention gelegen ist, die irdische Nahrung von den Christen total auszuschliessen, notwendig hätte schreiben müssen: Den übrigen Menschen und nicht einfach: Den Menschen. Zudem setzt ja der Vollbegriff des Wortes: „μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, nach euerer Sättigung“, irdische Speise und Trank voraus. Die Christen danken somit für die irdische Nahrung, die der Schöpfer allen gegeben hat, danken aber vor allem für geistige Speise und geistigen Trank und ewiges Leben, das der Vater gütigst verliehen hat durch Christus. Dass dies keine bestimmte geistige Nahrung war, beweist auch das Weglassen des Artikels, der sonst und gerade in den Gebeten vom Verfasser genau gesetzt wird, z. B. περὶ τοῦ ποτηρίου; ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου; τῆς ζωῆς; ἡ ἐκκλησία u. s. w. Geistige Speise und Trank muss somit die Nahrung des Geistes, der Seele bedeuten im Gegensatz zur Nahrung des Körpers. Was dies aber für eine πνευματικὴ τροφή war, sagt uns der Hebräerbrief: „Während ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, habt ihr abermals nötig, dass euch gelehrt werde, welches die Anfangsgründe des Wortes Gottes seien; und ihr seid zu solchen geworden, die der Milch bedürfen und nicht fester Speisen (οὐ στερεᾶς τροφῆς). Denn jeder der Milch erhält, ist unerfahren in der Lehre von der Gerechtigkeit. . . . Für Vollkommene aber ist die feste Speise (ἡ στερεὰ τροφή): für die, welche durch die Gewöhnung geübte Sinne haben, Gutes und Böses zu unterscheiden[1]).“ Πνευματικὴν τροφὴν ist daher die christliche Heilslehre, die Speise der Seele zum übernatürlichen Leben. Dieser Auffassung steht aber das ποτόν entgegen? Gewiss nicht. Die Erklärung dafür bietet Christus in seinen Worten am Jakobsbrunnen: „Wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, wird nicht mehr dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm Quelle eines Wassers werden, das fortfliesst ins ewige Leben“ (Joh., 4, 13). Der geistige Trank ist

[1]) Hebr., 5, 12. Vgl. dazu die Worte Christi zu seinen Jüngern: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt . . . Meine Speise ist, dass ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat.“ Joh., 4, 32.

die Lehre, die der Heiland auf unsere Erde gebracht, und wir haben unter *πνευματικὴν τροφὴν* und *ποτόν* der Didache die christliche Heilslehre zu verstehen. Wollen wir dazu noch mit Harnack[1]) „ein Hendiadyoin = die das ewige Leben einschliessende geistliche Lehre“ annehmen, so stellt sich die *ζωὴ αἰώνιον* als Konsequenz der christlichen Heilslehre dar, wie Christus sie als Lohn für ein Leben nach dem Glauben versprochen hat. Warum aber der Verfasser danken lässt nach dem Essen für die Lehre, werden wir später, bei Untersuchung über den Charakter des Mahles, genau erkennen. Von Dank für die hl. Eucharistie ist somit auch in diesem Gebete keine Rede.

Das dritte Gebet schliesst eine Bitte für Heiligung und Vollendung der Kirche: „*τῆς ἐκκλησίας*“ in sich und klingt in einer ergreifenden, dramatisch gebauten Bitte um baldige Ankunft des Reiches Christi aus. „Kommen möge die Gnade und vergehen die Welt. Hosanna dem Gotte David's! „*Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν*, wenn einer heilig ist, so komme er (*ἐρχέσθω*)[2]), wenn er es nicht ist, bessere er sich. Unser Herr kommt! (*μαρὰν ἀθά*)[3]). Amen.“ Dass es sich hier nicht um Empfang der hl. Eucharistie handelt, wird einstimmig anerkannt, und der Text selber enthält keine Andeutung dafür. Der heisse Wunsch: „Kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt“ geht gleichsam in hl. Vision über. Man sieht Christus mit der Schar seiner Getreuen seinen Einzug halten nicht ins irdische, sondern ins himmlische Jerusalem. Daher der Jubelruf: „Hosanna dem Gotte David's!“ Die Reinen mögen kommen, um einzuziehen ins himmlische Jerusalem mit Christus; die Unreinen, denen der Himmel noch nicht offen steht, mögen in Busse ihr Leben bessern, um auch des Einzuges

---

[1]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, 33.

[2]) Da *ἐρχέσθω* weder „durch eine Präposition noch durch den Zusammenhang“ näher bestimmt wird, so ist m. E. die eigentliche Bedeutung von *ἔρχομαι* = kommen, gehen, reisen, beizubehalten und nicht mit Harnack, a. a. O. 36 durch „herzutreten“ zu übersetzen. Vgl. Pape, Griech.-Deutsch, Hdw.[3], I, 1038.

[3]) Grimm, Lexikon[4], 271 „*μαρὰν ἀθά*, dictio aramæa, Dominus noster venit, qua reditus Christi prope instans significatur.“ Vgl. das paulinische I. Kor., 16, 22: „Wer nicht liebt unseren Herrn Jesus Christus, der sei verflucht Maran Atha.“

gewürdigt zu werden. Unser Gott kommt, Amen, so geschehe es! Dass man sich bei Tische so innig plastisch an Gottes Gegenwart erinnerte, darf uns nicht wundern. Waren doch die Juden der damaligen Zeit mit diesem Gedanken so allgemein vertraut, dass die Mischnah darüber eigene Bestimmungen erlässt[1]: „R. Simon spricht: Drei, die an einem Tische essen und dabei keine Thora-Worte sprechen, sind anzusehen, als hätten sie von Totenopfern gegessen, denn es heisst (Jes. 28, 8): Denn alle Tische sind voll unflätigen Auswurfs ohne Gott. Aber wenn drei an einem Tische essen und dabei Worte der Thora sprechen, so ist's, als hätten sie vom Tische Gottes gegessen, denn es heisst (Ez., 41, 22): Und er redete zu mir: Dies ist der Tisch, der vor dem Ewigen steht.“ Wer aber mit der Thora sich beschäftigt, der steht vor Gott, denn[2]: „R. Chananja, Sohn Teradjons spricht: Wo zwei zusammensitzen und es sind nicht Worte der Thora ihre Unterhaltung, so ist dies ein Sitz der Spötter, denn es heisst (Ps., 1, 1): Im Sitze der Spötter sitzt er (Gott) nicht. Aber wo zwei zusammensitzen und es sind Worte der Thora ihre Unterhaltung, da weilet die göttliche Gegenwart unter ihnen, denn es heisst (Mal., 3, 16): Da besprachen sich Gottesfürchtige, Einer mit dem Andern und der Ewige merkte auf und hörte, und es ward geschrieben ins Buch des Gedächtnisses vor ihm für die, die Gott fürchten und seinem Namen danken.“ Da R. Chananja um 90—130 lebte[3], so dürfen wir das Alter dieser Idee ganz gut in die Zeit der Didache hinaufrücken; zumal das ganze frühere Judentum in dieser Idee aufgegangen war. Denn Moses wird nicht müde, das Volk zu ermuntern, vor Gott dem Herrn zu essen. Er schreibt (V. Mos., 27, 7): „Schlachte Friedensopfer

---

[1]) Abot, III, 3 (Mischnajot, IV, 338). Dr. Hoffmann bemerkt zwar zu dieser Mischnah, „sie ist eine Tosephta zum vorherigen Satze und gehört wahrscheinlich nicht der ursprünglichen Mischnah an.“ Da aber die Tosephta im wesentlichen ins Zeitalter der Mischnah gehört und Quellen besitzt, die älter sind als die Mischnah selbst (Vgl. Schürer, Geschichte I[3, 4] 124) und R. Simon um 130—160 lebte (Strack, Einleitung[3], 83), so kommt es für unsern Zweck aufs gleiche heraus, ob Mischnah oder Tosephta dies berichtet.

[2]) Abat, III, 2 (Mischnajot, IV, 338). Vgl. auch Abot, III, 6 (Mischnajot, IV, 339).

[3]) Strack, Einleitung[3], 81.

und halte allda *vor dem Herrn, deinem Gott,* ein Freudenmahl.“ (V. Mos., 14, 26): „Und kaufe für dieses Geld alles, was dir gefällt, Rinder oder Schafe, auch Wein und starkes Getränke, und alles, was deine Seele verlangt; und iss *vor dem Herrn,* deinem Gott, und halte ein Mahl, du und deine Familie[1].“ Waren die Juden daher an diese Gegenwart Gottes gewohnt, so haben sich die Christen in diesen Gedanken noch lebhafter vertieft, zumal ja Christus gesagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihen: *εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν* (Matth., 18, 20).“ Sich während dem Essen an den allgegenwärtigen Gott zu erinnern, war daher zur Zeit der Didache nichts Neues. Das gleiche gilt auch von der Aufforderung zur Busse in Verbindung mit der Ankunft des Messias. So lesen wir im jerusalemischen Talmud[2]: „Rabbi Acha sagte im Namen des Rabbi Janchum bar Rabbi Chija: Wenn die Israeliten nur einen Tag Busse tun wollten, so würde sogleich der Sohn David's kommen (Ps., 95, 7). Rabbi Levi sagte: Wenn die Israeliten nur einen Sabbat beobachteten, so würde sogleich der Sohn David's kommen (s. Ex., 16, 25. vgl. Jes., 30, 15). Durch Busse und Ruhe wird euch geholfen, d. h. durch Busse und Ruhe werdet ihr erlöst.“ Es war somit weder die Gegenwart Gottes beim Mahle, noch die Busse vor der Ankunft des Sohnes David's dem damaligen Judentum etwas Fremdes, und konnte so leicht vom Verfasser der Didache christianisiert und in die christliche Gebetsform hineingenommen werden.

Das dramatische, von heisser Sehnsucht nach der Ankunft des Himmels zeugende Gebet bildet den Schluss der Dankgebete. Von einer hl. Eucharistie aber, die Fleisch und Blut des Heilandes in sich birgt, spricht der Inhalt der Gebete kein Wort. Unser Satz, dass die Gebete der Didache einfache Tischgebete seien, bleibt aufrecht, da der Inhalt der Gebete keine andere Deutung verlangt. Die Grundlage der Gebete wie den Aufbau derselben bilden die jüdischen Tischgebete, der Inhalt aber ist dem irdischen Judentum entrückt und in die geistige Sphäre des Christentums hineinversetzt. Während der Jude Gott dankt für die alten Bundesgüter, dankt der Christ für die

---

[1]) Vgl. V. Mos., 12, 12; 16, 11 u. s. w.

[2]) Taanith, I, 1 (ed. Wünsche, 135).

neuen geistigen Güter. Während der Jude für irdische Speise dankt, dankt der Christ vor allem für die geistige Nahrung. Während der Jude um Bau und Wachstum Jerusalems bittet, bittet der Christ um Weiterbau der Kirche und Einführung ins himmlische Jerusalem. Der Inhalt der Gebete selbst schliesst somit jede hl. Eucharistiefeier aus, dies geschieht auch durch *die Angaben der Didache über die Verwertung der Gebete.*

Dass von εὐχαριστήσατε und εὐχαριστίας allein nicht auf eine hl. Eucharistiefeier geschlossen werden kann, haben wir bereits nachgewiesen. Ebenso liegt nichts Auffallendes darin, dass über den Becher und das Gebrochene gedankt wird, da ja jeder Jude bei seiner gewöhnlichen Mahlzeit verpflichtet war, dies zu tun. Die einzige, aber auch nur scheinbare Schwierigkeit bildet V. 5 im neunten Kapitel: „Niemand aber esse noch trinke von euerer Eucharistie, ausser den auf den Namen des Herrn Getauften. Denn wegen diesem hat der Herr gesagt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.“ Es muss daher eine hl. Speise und ein hl. Trank sein, wenn nur die Getauften davon geniessen dürfen, also die hl. Eucharistie! Dass dieser Schluss nicht berechtigt ist und wie diese Schwierigkeit gelöst werden kann, zeigt uns die Geschichte der ersten christlichen Zeit.

Die klementinischen Recognitiones, die leider nur in der lateinischen Uebersetzung Rufins erhalten sind, berichten [1]: „Cumque hæc dixisset, secessit, ut cibum caperet cum suis, me autem (d. h. den ungetauften Klemens) seorsum vesci jussit. Et post cibum cum laudem dedisset Deo et gratias egisset, etiam hujus ipsius facti mihi reddidit rationem, et addidit dicens: Det tibi Dominus exæquari nobis in omnibus, ut *percepto baptismate* possis ad eandem nobiscum convenire mensam.“ Dass Petrus den Klemens nicht etwa deswegen vom Mahle weghielt, weil er

[1]) Recognitiones, l. I, c. 19 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1217). Da die Klementinenfrage unter den Fachgelehrten immer noch nicht entschieden ist, so genügt es hier Bardenhewer's (Altk. Lit., I, 362) Urteil über die Abfassungszeit hinzustellen: „Da auch der Inhalt der beiden Werke keine Nötigung in sich schliesst, beim 2. Jahrhundert stehen zu bleiben, so dürfte es sich empfehlen, die Homilien sowohl wie die Rekognitionen in den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen. Die literarische Propaganda des Judaismus scheint nämlich überhaupt erst dem 3. Jahrhundert anzugehören.“

die hl. Eucharistie dabei genoss, beweist der Umstand, dass die Recognitiones wie die Homiliæ genau zwischen „cibum capere“ und „Eucharistiam sumere“ unterscheiden. So im ersten Buch, das über die zum Heile absolut notwendigen Mittel spricht[1]): „Aliter enim nullo modo eos ostendi posse salvari, nisi per sancti Spiritus gratiam trinæ invocationis dilui baptismate properarent et Eucharistiam Christi Domini sumerent.“ Noch deutlicher geschieht es im siebenten Buche[2]): „igitur ut ordo mysterii poscebat et ratio, die postera baptizatur (scl. mater Clementis) in mari et regressa ad hospitium omnibus consequenter mysteriis religionis imbuitur. Aderamus autem et nos filii sui, Niceta et Aquila et ego Clemens. Et post hæc simul cum ea prandimus.“ Dass hier unter „mysteriis religionis“ die hl. Eucharistie zu verstehen ist, sehen wir an einer anderen Stelle[3]): „Quibus profectis, ipse eos qui fidem Domini plene receperant, deducens ad fontes, quos mari contiguos supra diximus, baptizavit et eucharistiam frangens cum eis Maronem . . . constituit in episcopum.“ Die hl. Eucharistie wird somit von „cibum capere“ genau unterschieden. Sodann wird „cibum capere“ noch näher bestimmt als profane Nahrung zu sich nehmen[4]): „At illa (mater Clementis) cum juramento satisfaciebat præsente uxore domini mei Petri, quia ex quo recognoverit filium, præ multo gaudio cibum capere omnino nequiverit nisi hesterno die calicem aquæ solum biberit.“ Hier schliesst das „cibum capere“ jeden Zweifel aus, da ja die Mutter noch nicht getauft war, und Petrus den Eid verlangte wegen des vor der Taufe vorgeschriebenen Fastens. Die Speise, die Petrus genossen, beschreibt er selbst, wenn er zu Klemens spricht[5]): „Panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est.“ Aus dem allem geht hervor, dass „cibum capere“ Ausdruck für gewöhnliche Mahlzeit ist, an der die Nichtgetauften nicht teilnehmen durften. Den Grund zu diesem Verfahren könnte man leicht darin finden, dass eben mit der Mahlzeit auch die hl. Eucharistiefeier, die vor Ungetauften

---

[1]) Recognitiones, l. I, c. 63 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1242).
[2]) Recogn., l. VII, c. 38 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1370).
[3]) Recogn., l. VI, c. 15 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1356).
[4]) Recogn., l. VII, c. 36 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1369).
[5]) Recogn., l. VII, c. 6 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1357).

geheim gehalten wurde, verbunden war. Doch dem ist nicht so. Denn der eigentliche Grund, der jede Verbindung mit Eucharistie ausschliesst, liegt nach Petrus in folgendem[1]: „Sed benignissimus Petrus considerans ne forte tristitiam mihi inferret ista sequestratio (vom Tisch der Getauften) ait ad me: Non pro superbia, o Clemens, convivium ago cum his qui nondum purificati sunt, sed vereor ne forte mihi quidem noceam, ipsis autem nihil prosim. Hoc enim pro certo scire te volo, quia omnis, qui idola coluit aliquando, et eos quos pagani nominant deos, adoravit vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est dæmonum et participium sumpsit ejus dæmonis, cujus in mente sua speciem vel timore vel amore formavit. Et per hæc mundus non est a spiritu immundo, et ideo purificatione indiget baptismi, ut exeat ab eo spiritus immundus ... Nemo ergo vestrum contristetur a convivio nostro separatus ... Unusquisque ergo in sua habet potestate, breve aut longum pœnitentiæ tempus exigere, et ideo in vobis est, quando velitis ad nostram convenire mensam, et non in nobis, *quibus permissum non est sumere cum aliquo cibum, nisi fuerit baptizatus.* ... His dictis cum benedixisset cibum sumpsit. Et post hæc cum gratias egisset Deo, ingressus quievit." Cibum capere bedeutet somit Nahrung zu sich nehmen, eine Mahlzeit halten, an der die Nichtgetauften nicht teilnehmen durften. Dieses Zeugnis ist für uns um so wichtiger, da es bestätigt, was wir über die Form der Tischgebete gesagt haben. Wir haben hier Segensgebete vor dem Essen (cum benedixisset) und Dankgebete nach dem Essen (cum gratias egisset Deo) und dies alles nach der Gewohnheit der Hebräer (more Hebræorum), wie die Recognitiones sagen[2]: „atque ita cibo sumpto, Hebræorum ritu, gratias agens Deo." Da mit den Recognitiones auch die Homiliæ übereinstimmen[3], so dürfen wir sicher annehmen, dass, falls eine Grundschrift, wie heute beinahe einstimmig angenommen wird, beiden Schriften vorausging, die gleiche Lehre auch in dieser Grundschrift verfochten wurde, die daher ihrer Idee nach ins Zeitalter der Didache hinaufreicht.

---

[1]) Recogn., l. II, c. 71 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1280).

[2]) Recogn., l. V, c. 36 (ed. Migne, Patr. gr. I, col. 1348).

[3]) Homilia XIII, c. 4 (ed. Migne, Patr. gr. II, col. 332).

Ein weiteres Zeugnis, dass die Nichtgetauften mit den Christen nicht essen durften, finden wir in den Constitutiones ecclesiæ ægyptiacæ[1]: „Quod dedecet catechumenos cum fidelibus edere. Chatechumenos in cœna Domini ne sinas cum fidelibus sedere. Qui edit eius memor sit, qui eum invitavit, quoties edit.“ Dass diese cœna Domini nichts anderes gewesen, als eine einfache Mahlzeit ohne irgendwelche Eucharistiefeier, werden wir später nachweisen. Die gleiche Lehre vertreten die Canones Hippolyti[2]: „Non sedeat cum eis aliquis catechumenus in agapis *κυριακαῖς*. Edant bibantque ad sacietatem, neque vero ad ebrietatem, sed in divina præsentia cum laude Dei.“ Auch über diese agapis *κυριακαῖς* werden wir später handeln, hier sei nur auf das Essen in præsentia divina aufmerksam gemacht, was unsere frühere Auffassung von neuem bestärkt. Der hl. Athanasius schreibt in seinen Vorschriften für die Jungfrauen[3]: „Wenn eine Katechumenin bei Tische zugegen ist, so bete sie nicht mit den Gläubigen, auch sollst du nicht mit ihr niedersitzen, um miteinander Brot zu essen (*φαγεῖν τὸν ἄρτον σου μετ' αὐτῆς*); auch sollst du nicht ohne Not mit frechen ausgelassenen Weibern niedersitzen, um dein Mahl (*τὸν ψωμόν σου*) zu essen. Denn du bist heilig vor Gott dem Herrn, und deine Speise (*τὸ βρῶμά σου*) und dein Trank (*τὸ πόμα σου*) ist geheiligt worden, geheiligt nämlich durch Gebete und heilige Worte.“ Dass somit die Nichtgetauften von der Mahlzeit der Christen ausgeschlossen waren, ist nichts Neues und erlaubt keinen Schluss, dass bei der Mahlzeit der Christen die hl. Eucharistie gefeiert wurde. Ja die Didache selbst bietet uns einen Anhaltspunkt zu dieser Auffassung. Während sie an unserer Stelle zur Teilnahme am Mahle nur die Taufe verlangt, verlangt sie zur Eucharistie nicht

---

[1]) Const. Eccl. ægyptiacæ, XIX, (XLIX), 1 (ed. Funk, II, 113).

[2]) Canones Hippolyti, c. XXXIII, 2, 172 (ed. Achelis, TU. VI, 106).

[3]) S. Athanasius, de virginitate, c. 13. Ich zitiere nach dem neu hergestellten Text durch Ed. v. d. Goltz (TU. n. F. XIV, 2 a, 47). Die Schrift wurde lange als zweifelhaftes Werk dem Athanasius zugeschrieben, ist aber neuestens von Ed. v. d. Goltz als sichere Schrift dem grossen alexandrinischen Bischof vindiziert worden. Vgl. a. a. O. 114—122. Sicher ist, „dass diese Predigt an die Jungfrauen in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts und zwar nach Aegypten gehören muss.“ Vgl. v. d. Goltz a. a. O. 114.

nur die Taufe, sondern auch die Herzensreinheit[1]): „Am Tage des Herrn kommet zusammen und brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr euere Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei." Somit fällt auch diese letzte, scheinbare Schwierigkeit. Anlass zu dieser rigoristischen Auffassung über den Ausschluss der Nichtgetauften von der Mahlzeit scheint, wie die Didache selber bemerkt, das Wort des Heilandes gewesen zu sein (Mt., 7, 6): *„μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί"*. Da der Heiland diese Worte in Bezug auf das unkluge Offenbaren seiner göttlichen Lehre gesagt, und man nun bei den Tischgebeten dieser göttlichen Lehre in dem Gebete über Wein und Brot gedachte, so verstehen wir, wie man beim ersten Eifer der Christen zu diesem Rigorismus gekommen ist. Auch kann dem ganzen Vorgehen das Wort des Paulus an Timotheus (I, Tim., IV, 3) zu Grunde liegen, der von den Häretikern spricht: „Sie verbieten zu heiraten und Speise zu geniessen, welche doch Gott geschaffen hat, dass sie mit Danksagung (*εὐχαριστίας*) genossen werden von den Gläubigen und denen, welche die Wahrheit erkannt haben (*τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*). Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung (*μετὰ εὐχαριστίας*) genossen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet (*ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*)." Wir haben somit hier die ganze, in der Didache vorgelegte Lehre: Danksagung über die Speise, die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligt wird, und die von den Gläubigen, also von den Getauften, genossen wird. Der eigentliche Grund aber liegt wohl in der aus dem strengen Judentume herstammenden Idee, nach welcher es den Juden verboten war, mit den Heiden zu essen, wie wir dies am deutlichsten in der Apg., 11, 2 sehen. Als Petrus nämlich nach Jerusalem hinaufkam, stritten die strengen Judenchristen mit ihm, indem sie sprachen: „Warum bist du zu den Unbeschnittenen gegangen und hast mit ihnen gegessen?" Da sich diese Idee besonders in jüdisch-christlichen Schriften fortpflanzte, so liegt auch hier wieder ein neuer Beweis, dass der Verfasser der Didache Judenchrist gewesen ist.

Eine letzte Angabe der Didache über die Verwendung der

[1]) Didache, XIV, 1 (ed. Funk, Patr. Apost.[2], I, 32).

Dankgebete liegt am Schluss der Gebete selbst, wirft somit ein Licht auf die Bedeutung der Gebete und bestätigt, wie wir sofort sehen, unsere Auffassung. Es heisst (X, 7): „Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν, den Propheten aber gestattet Dank zu sagen, so lange sie wollen." Harnack paraphrasiert diese Stelle also[1]): „Jeder, der nicht Prophet ist, ist berechtigt das Abendmahl zu halten, aber er soll vorher die mitgeteilten Gebete sprechen, den Propheten dagegen und nur ihnen soll gestattet werden, bei der Feier der hl. Mahlzeit — Agapen sind gemeint — in freier (längerer) Rede die Danksagung darzubringen." Setzen wir nun für das „hl. Mahl" Harnacks unser gewonnenes Resultat, eine gewöhnliche, ohne liturgischen Charakter abgehaltene Mahlzeit ein, so ist die Paraphrase richtig. Für gewöhnlich soll die Gemeinde bei der Mahlzeit diese Gebete verrichten, kommt aber ein Prophet, so soll ihm gestattet sein, andere, an Stelle der vorgeschriebenen Gebete, im Namen der Gemeinde zu verrichten. Warum aber kommt die Didache auf den Gedanken, die Tischgebete mit den Propheten in Verbindung zu bringen? Wer sind diese Propheten? Die Didache gibt selber Aufschluss. Es sind Wanderprediger mit pneumatischen Gaben, von denen schon Paulus gesprochen hatte, wie wir früher sahen. Als solche sollen sie die Erstlinge erhalten, wie einstens die jüdischen ἀρχιερεῖς oder die Vorsteher des Synedriums und ihre Familien[2]); sie sollen als Verkündiger des Wortes Gottes von der Gemeinde geehrt werden wie die Bischöfe und Diakone. Als Amtsbefugnisse wird ihnen die Verkündigung der Lehre, das Recht der Tischgebete und der Armenpflege eingeräumt. Von liturgischen Funktionen ist keine Rede, dafür sind die Bischöfe und Diakone da; denn diese werden, unmittelbar nach dem eucharistischen Opfer genannt und als Leiter der Gemeinde vorausgesetzt. Die Propheten haben auch in der Didache die gleiche Stellung wie in den ersten apostolischen Gemeinden: Sie sind durch die pneumatische Gabe von Gott ausersehene Verkündiger der christlichen Lehre. Sollen sie zu andern, liturgischen und jurisdiktionellen Funktionen verwendet werden, so müssen ihnen vorerst die Hände aufgelegt werden,

[1]) Harnack, die Lehre der zwölf Apostel, 36.

[2]) Schürer, Geschichte, II [3], 199.

wie dies in der Apg., 13, 1 von Saulus und Barnabas berichtet wird: „Es waren aber in Antiochien von der dortigen Gemeinde (*κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*)[1]) Propheten und Lehrer (*προφῆται καὶ διδάσκαλοι*), unter denen Barnabas und Simon und Lucius und Manachen und Saulus sich befanden. Als diese nun vor dem Herrn beteten (*λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ*)[2]) und fasteten, sprach der hl. Geist: Sondert mir sofort (*δή*)[3]) den Barnabas und Saulus aus zu dem Werke, für welches ich sie mir berufen habe. Sofort (*τότε*)[4]) nach dem Fasten und Gebet und dem

---

[1]) Grimm, Lexikon[4], 228: „*κατά* = de eo, quod aliquo pertineat *κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*, ad cœtum, qui ibi erat, pertinentes (nos von der dortigen Gemeinde)."

[2]) Grimm, Lexikon[4], 261 zu dieser Stelle: „de christianis qui Christum colunt sive fundendis precibus sive alios de consequenda salute instituentibus s. aliis modis." Belser, Apg., 162 versteht unter *λειτουργούντων* die von den Propheten vollzogene Feier der hl. Eucharistie: „Auf Grund des ständigen Sprachgebrauches in der Schrift (Exod. 28, 35; Num. 4, 39; Ez. 40, 46; Judith. 4, 14; vgl. Luk. 1, 23; Hebr. 10, 11), wonach *λειτουργεῖν* den priesterlichen Dienst, den Gottesdienst im eigenen Sinne bedeutet, wird man die uralte Anschauung, die fünf Männer seien in Vollzug der eucharistischen Feier begriffen gewesen, nicht ungereimt finden." Zum „ständigen Sprachgebrauch in der Schrift" ist zu bemerken, dass die von Belser zitierten Stellen nur vom Tempeldienst des Alten Bundes handeln. Im neuen Testamente wird *λειτουργεῖν* nie zur Bezeichnung der neuen priesterlichen Tätigkeit gebraucht. Ausser an unserer Stelle kommt *λειτουργεῖν* nur noch einmal vor Rom., 15, 27, wo es aber nichts weniger als Eucharistie, sondern Armenunterstützung bezeichnet: „Denn wenn die Heiden an ihren geistigen Gütern teilgenommen, so schickt es sich, dass sie nun auch mit den leiblichen Gütern ihnen dienen: *λειτουργῆσαι αὐτοῖς*." Im gleichen Sinne wird *λειτουργία* gebraucht, II. Kor., 9, 12 (*ἡ διακονία τῆς λειτουργίας*) und Phil., 2, 30 (*τῆς πρός με λειτουργίας*). Belser's Schluss ist somit nicht berechtigt, und da nichts auf eine Eucharistiefeier deutet, so ist das *λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ* einfach mit Gebet zu übersetzen, was auch der Kontext zu verlangen scheint: „Unter Gebet und Fasten flehten sie Gott um Erleuchtung an." Von Darbringung des hl. Opfers von Seite der Propheten ist keine Rede. Die Schwierigkeiten, die Belser später für die Erklärung der Handauflegung hat, fallen somit weg.

[3]) Grimm, Lexikon[4], 90, zu dieser Stelle: „imperativis et hortativis conjunctivis adjuncta significat rem præceptam *illico sine hæsitatione* agendam esse, quasi ut pateat eam agi. (Cf. Passov. I, 612)."

[4]) Ebd. 437: „*τότε* dic. non raro de iis, quæ statim post (unmittelbar darauf) aliquid fiebant."

Händeauflegen (ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς) entliessen sie dieselben.“ Da das Recht der Händeauflegung von Paulus dem Vorsteher vindiziert wird[1]), so legte dieser an unserer Stelle unter dem Gebet und Fasten der ganzen Gemeinde (D = πάντες), den beiden Auserwählten die Hände auf und weihte sie so zu hierarchischen Personen. Wir sehen, der Prophet ist nicht eo ipso ein Glied der Hierarchie, sondern er ist dies nur durch die Weihe des Bischofes. Harnack ist daher im Unrecht, wenn er die Propheten über den Bischof stellt[2]). Nicht der Prophet, sondern der Bischof hat in kirchlichen Sachen den Vorzug. Wenn ersterer dem letzteren hie und da in der Achtung vorgezogen wird, so geschieht dies nicht vermöge der kirchlichen Stellung, sondern wegen seiner pneumatischen Fähigkeit. Warum aber werden die Propheten mit der Mahlzeit in Verbindung gebracht? Auch diese letzte Frage löst die Didache XI, 9: „καὶ πᾶς προφήτης ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰ δὲ μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί, und jeder Prophet, der im Pneuma eine Mahlzeit bestimmt, isst nicht davon, handelt er anders (εἰ δὲ μήγε), so ist er ein Pseudoprophet.“ Was das für eine Mahlzeit ist, erkennen wir aus XI, 12: „Wer aber (von den Propheten) im Pneuma sagt: Gib mir Geld oder irgend etwas anderes, so höret ihn nicht; wenn er aber in Bezug auf andere Notleidende (περὶ ἄλλων ὑστερούντων) zum Geben auffordert, so soll ihn niemand richten.“ Die Mahlzeit, die der Prophet im Pneuma bestellen konnte, ist somit eine Mahlzeit für die Armen, zu der

---

[1]) Tim., 5, 22: „Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, die Hände lege niemand vorschnell auf.“

[2]) Harnack, die Lehre der 12 Apostel, Proleg., 115. Den Grund für diese Ansicht gibt Harnack mit den Worten: „Unrichtig, weil katholisch“!! Desgleichen beruht es auf totalem Missverständnis des Textes, wenn Dobschütz, die urchristl. Gemeinden, Leipzig 1902, 196 von den Propheten der Didache schreibt: „Ihnen kommt ohne weiteres die liturgische Funktion zu, und sie sind hierin unbeschränkt (107). Nur zum Ersatze für sie — so hält man noch in der Theorie fest — fungieren die Gemeindebeamten, Bischöfe und Diakonen (151). Ihnen stehen die Synoden der Gemeinde zu, ja diese Gottesmänner gehen den Armen der Gemeinde vor, 134. Es ist etwas von dem alttestamentlichen Priesterbegriff, das sich mit dem Nimbus jener Geistesträger verbindet und dann von ihnen auf die Gemeindebeamten übergeht.“

ein Prophet die Gemeinde auffordern konnte. Bei dieser Armenmahlzeit nun war dem Propheten das Recht des Tischgebetes eingeräumt. Ass er selbst mit den Armen, so galt das als sicheres Zeichen eines falschen Propheten. Ass er aber nicht, sondern sprach die Danksagungen und erbaute die Gemeinde beim Mahle durch seine im Pneuma gehaltenen Vorträge, so sollte er als echter Prophet anerkannt werden. Denken wir nun an das Mahl der Gemeinde von Korinth, an die von Judas und Petrus berichtete Ausschreitung bei den Agapen, so erklärt sich alles. Die Propheten konnten, da ihnen Paulus das Recht der Lehre und Offenbarung bei der Mahlzeit eingeräumt hatte, bei der Mahlzeit ihre Tätigkeit entfalten. Ja sie konnten den Reichen im Pneuma befehlen, solche Mahlzeiten für die Armen zu veranstalten. Die Pseudopropheten machten sich dies zu Nutzen, um ihrer Genussucht zu fröhnen und ihre verderblichen Lehren (Judas, Petrusbrief!) anzupreisen, daher das Erkennungszeichen der Didache. Wohl kann der Prophet für die Armen eine Mahlzeit bestellen, aber davon essen darf er nicht; nur das Recht der pneumatischen Danksagungen wird ihm eingeräumt. Da nun in Ermangelung der Propheten eine bestimmte Gebetsform aufgestellt wird, die aber von den Propheten geändert werden darf, so ist es erlaubt, aus diesem Umstand und den Gebeten auf den Charakter des Mahles zu schliessen. Wir haben eine, von den Reichen der Gemeinde den Armen gegebene Mahlzeit, welche der Sache nach identisch ist mit den früher besprochenen Agapen. Ob nun die ganze Gemeinde teilnahm, berichtet die Didache nicht, doch scheint dies aus den allgemein gehaltenen Gebeten und der Zeitgeschichte hervorzugehen. Wann die Mahlzeit gehalten wurde, wird ebenfalls nicht ausdrücklich berichtet. Doch scheint das 3. Gebet vor dem Essen, dem das jüdische Gebet für die Weihe des Sabbats zu Grunde liegt, die Zeit der Abhaltung des Mahles ziemlich sicher auf den Sonntag zu verlegen, wie wir dies früher schon oft gesehen haben. Daher ist der Sonntag der Tag dieses Gemeindemahles, und weil in dem Gebet immer für die Kirche gebetet und gedankt wurde, so sehen wir deutlich, dass auch die ganze Gemeinde an diesem Mahle teilnahm. Doch stand auch an andern Tagen den Propheten das Recht offen, den

Reichen eine Mahlzeit für die Armen zu befehlen. Ob dann auch die ganze Gemeinde anwesend war, wissen wir nicht. Doch scheint dies eher nicht der Fall zu sein, weil so kaum dem Propheten hätte verboten werden können, an der Mahlzeit selbst teilzunehmen.

Wir finden somit in der Didache unsere frühere Agapentheorie bestätigt und erhalten dazu eine nähere Auskunft über die Art und Weise der Abhaltung. Gebet vor und nach dem Essen nach jüdischem Vorbild: Ueber den Becher, über das Gebrochene und Bitte für die Weihe des Tages. Nach dem Essen wiederum 3 Dankgebete, die mit einem Sehnsuchtsruf nach dem Himmel schliessen. Die Gebete der Didache sind somit Agapengebete oder Tischgebete, ohne irgend welche Beziehung auf die hl. Eucharistie, wie uns die Angaben der Didache selber über Verwertung dieser Gebete belehren.

Noch bleibt uns eine letzte Aufgabe übrig, nämlich die Lösung der Frage: *Wie wurden diese Gebete in der späteren Geschichte verwendet?* Auch diese Beantwortung wird eine Bestätigung unserer Auffassung bringen.

P. Batiffol zieht zum Beweise, dass die Didache-Gebete eucharistische Gebete seien, die Gebete der Acta Joannis und Acta Thomæ heran[1]; mit welchem Rechte wird ein kurzer Vergleich dieser Gebete lehren. Die Acta Joannis, deren Entstehung von Zahn in die Jahre 160—170 verlegt wird, und die von einem Kleinasiaten aus der Schule Valentins verfasst sein sollen[2], berichten[3], wie Johannes am Sonntag (τῇ δὲ ἑξῆς κυριακῆς οὔσης oder κυριακῆς ἡμέρας οὔσης) die Gemeinde zum Gottesdienst versammelte. Nach einer Ansprache an die Gemeinde und nach einem längeren Gebete liess er sich Brot bringen und sagte auf folgende Weise Dank (εὐχαρίστησεν οὕτως)[4]:

[1]) Batiffol, Etudes[4], 294: „Ces trois formules (der Didache) ont trait, croyons-nous, à l'Eucharistie comme d'autres analogues que l'on rencontre dans les Acta Joannis et dans les Acta Thomæ."

[2]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 438.

[3]) Acta Joannis, n. 106, Acta Apostolorum Apocrypha (ed. Lipsius et Bonnet, Lipsiæ 1898 II, 1, 203).

[4]) Acta Joannis, n. 109, a. a. O. 1, 207. Ich gebe die Uebersetzung von Hennecke, Neutestamentliche Apocryphen, Tübingen 1904, 457 unter Kontrolle des griechischen Textes.

> **Didache:**
> *Ueber das Gebrochene:*
> „Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kund getan hast durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ —

„Welches Lob oder welches Opfer (προσφοράν) oder welche Danksagung sollen wir beim Brechen dieses Brotes nennen als dich allein Herr Jesus? Wir preisen deinen von dir genannten Vaternamen. Wir preisen deinen Eingang durch die Türe (τὴν εἴσοδον τῆς θύρας). Wir preisen deine uns durch dich gezeigte Auferstehung. Wir preisen deinen Weg. Wir preisen deinen Samen, das Wort, deine Gnade, den Glauben, das Salz, die unaussprechliche Perle, den Schatz, den Pflug, das Netz, die Grösse, das Diadem, den um unsertwillen so genannten Menschensohn, der uns die Wahrheit, die Erkenntnis, die Macht, das Gebot, die Zuversicht, die Hoffnung, die Liebe, die Freiheit und die in dir ruhende Zuflucht geschenkt hat. Denn du allein, o Herr, bist die Wurzel der Unsterblichkeit und die Quelle der Unvergänglichkeit, der Sitz der Aeonen, der du mit allen diesen Namen jetzt um unsertwillen benannt wirst, damit wir, wenn wir dich mit ihnen anrufen, deine Grösse erkennen, welche wir in der Gegenwart nicht wirklich schauen können, sondern nur, wenn wir rein sind und allein in dem Abbilde des dir zugehörigen Menschen. — Und er brach das Brot, gab es uns allen und betete für einen jeden der Brüder, dass er der Gnade des Herrn und seiner heiligsten Eucharistie würdig werden möge. Er kostete aber auch selbst in gleicher Weise und sprach: Auch mir sei Anteil mit euch! und Friede mit euch, Geliebte.“ Hierauf war die Feier beendet. Bei dieser kaum bemerkenswerten Aehnlichkeit zwischen dem Dankgebete und der Didache wird man auf einen weiteren Beweis verzichten.

Eine zweite Analogie will Batiffol in den Acta Thomæ, die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts auf syrischem Boden entstanden sind[1]), finden[2]). Der Text lautet: „Als sie aber getauft und sich bekleidet hatten, legte er Brot auf den Tisch, lobte, segnete (εὐλόγησεν) und sprach:

[1]) Vgl. Bardenhewer, Altk. Lit., I, 446.

[2]) Acta Thomæ, n. 133 (ed. Lipsius et Bonnet, 240 und Hennecke, a. a. O. 531).

> **Didache:**
> *Ueber das Gebrochene:*
> „Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!"

„Brot des Lebens, dessen Esser unvergänglich bleiben sollen; Brot, das hungernde Seelen mit seiner Seligkeit sättigt, du bist es, das gewürdigt worden ist, eine Gabe (δωρεάν) zu empfangen, damit du uns zur Vergebung der Sünden würdest, und die, welche dich essen, unsterblich würden; wir nennen über dich den Namen der Mutter, des verborgenen Geheimnisses, der verborgenen Herrschaften und Gewalten; wir nennen über dich den Namen Jesu. Und er sprach: Möge kommen die Kraft der εὐλογία und wohnen in dem Brote, damit alle Seelen, die daran teilnehmen, von ihren Sünden befreit werden! Und nachdem er gebrochen hatte, gab er dem Siphôr und seiner Frau und Tochter."

Die zweite Stelle lautet[1]): „Als sie aber aus dem Wasser hinausgestiegen waren, nahm er Brot, segnete (εὐλόγησεν) und sprach:

> **Didache:**
> *Ueber den Becher:*
> „Wir danken dir, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners David, welchen du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!"
>
> *Ueber das Gebrochene:*
> „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!"

„Deinen hl. Leib, der für uns gekreuzigt wurde, essen wir und dein Blut, das für uns zur Erlösung vergossen wurde, trinken wir. Möge uns nun dein Leib zur Erlösung werden und dein Blut zur Nachlassung der Sünden. Für die Galle aber, die du um unsertwillen getrunken hast, möge die Galle (der Zorn) des Teufels rings um uns weggenommen werden. Für den Essig, den du für uns getrunken hast, werde unsere Schwachheit gestärkt, für den Speichel, den du unsertwegen empfangen hast, lass

[1]) Acta Thomæ, n. 158 (ed. Lipsius et Bonnet, 268 und Hennecke, a. a. O. 541).

uns den Tau deiner Güte empfangen, und für das Rohr, mit dem sie dich um unsertwillen geschlagen haben, mögen wir das vollkommene Haus empfangen. Dass du aber um unsertwillen eine Dornenkrone empfangen hast, dafür mögen wir, die wir dich geliebt haben, uns mit einer unverwelcklichen Krone umwinden. Und für die Leinwand, in welche du gewickelt wurdest, lass uns mit deiner unbesiegbaren Kraft umkleidet werden, für das neue Grab aber und die Bestattung lass uns Erneuerung des Leibes und der Seele empfangen. Dass du aber auferstanden bist zu neuem Leben, dafür lass uns wieder aufleben und leben und vor dir in gerechtem Gerichte stehen! Und als er die Eucharistie gebrochen (κλάσας τὴν εὐχαριστίαν), gab er sie der Thüazana . . . und sprach: Gereiche euch diese Eucharistie (ἡ εὐχαριστία αὕτη) zur Rettung und Freude und zur Gesundheit euerer Seelen! Und sie sprachen: Amen. Und eine Stimme wurde gehört, welche sprach: Amen. Fürchtet euch nicht, sondern glaubet nur!" — Bei der Deutlichkeit, womit einerseits diese Gebete von der hl. Eucharistie sprechen und bei der totalen Verschiedenheit von den Gebeten der Didache müssen wir Batiffols Analogiebeweis als verunglückt ablehnen und bemerken, dass die gnostisch-katholischen Eucharistiegebete keine Aehnlichkeit mit unseren Gebeten bieten.

Erst im siebenten Buche der Constitutiones Apostolorum [1]), nach Funk aus dem vierten Jahrhundert [2]), finden sich unsere Gebete wieder, sind aber verarbeitet in Eucharistiegebete. Welche Veränderung jedoch notwendig gewesen war, bis die Tischgebete in Eucharistiegebete umgewandelt waren, wird eine Zusammenstellung leicht ergeben. Zum leichteren Vergleich bringe ich beide Texte in der genauen lateinischen Uebersetzung:

---

[1]) Constitut. Apost. VII, 25 (ed. Funk, I, 410).

[2]) Funk, Didascalia et Constitutiones, I, Proleg., XIX: „Mihi plura argumenta probare videntur, eam non prius quam circa annum 400 confectam esse . . . . Nonnulli ei originem paulo priorem attribuunt. Omnes autem eam sæculo IV. medio posteriorem esse agnoscunt." Vgl. dazu Bardenhewer, Altk. Lit., II, 542, der mit Funk übereinstimmt.

Didache:

Quod ad gratiarum actionem attinet, sic gratias agite; primum de calice: Gratias tibi agimus, pater noster, pro sancta vite David pueri tui, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum; gloria tibi in sæcula.

De pane fracto autem: Gratias tibi agimus, pater noster, pro vita et scientia, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum, gloria tibi in sæcula. Sicut hic panis fractus dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur ecclesia tua a finibus terræ in regnum tuum; quoniam tua est gloria et virtus per Jesum Christum in sæcula!

Constitutiones, VII, 25:

Et de eucharistia quidem ita dicite:

Gratias agimus tibi, pater noster, pro vita, quam manifestasti nobis per Jesum puerum tuum, per quem tum omnia creasti tum universis provides, quem et misisti, ut ad salutem nostram homo fieret; quem etiam promisisti pati et mori, quem et resuscitans glorificare voluisti et sedere fecisti ad dexteram tuam, per quem et promisisti nobis resurrectionem mortuorum. Tu, Domine, omnipotens, Deus æterne, quemadmodum hoc erat dispersum et, cum fuit congregatum, factus est unus panis, ita congrega ecclesiam tuam e finibus terræ in regnum tuum. Adhuc gratias agimus, pater noster, pro pretioso sanguine Jesu Christi effuso nostra causa et pro pretioso corpore cuius et hæc antitypa celebramus, cum ipse nobis constituerit mortem illius annuntiare: per ipsum enim tibi gloria in sæcula. Amen.

Nemo autem edat neque bibat a vestra gratiarum actione, nisi qui baptizati sunt in nomine Jesu; de hoc etenim dixit Dominus: Ne date sanctum canibus.

Nullus porro ex iis qui initiati non sunt, ex eis comedat, sed soli ii, qui baptizati fuerunt in Domini mortem. Si quis vero non initiatus celaverit se ipsum et sic communicaverit iudicium æternum manducabit, quod non addictus fidei in Christum, quæ fas non erat, sumpsit in supplicium suum. Si quis autem per ignorantiam participaverit, hunc cito instruite ac baptismo initiate, ne contemptor exeat.

Postquam autem impleti estis, sic gratias agite: Gratias tibi agimus, pater sancte, pro sancto nomine tuo, quod fecisti ut habitet in cordibus nostris, et pro scientia et fide et immortalitate, quam indicasti nobis per Jesum puerum tuum, gloria tibi in sæcula.

Post communionem vero sic gratias agite: Gratias agimus tibi, Deus et pater Jesu salvatoris nostri, pro sancto nomine tuo, quod habitare fecisti in nobis, et pro cognitione et fide et caritate et immortalitate, quæ dedisti nobis per Jesum puerum tuum.

Didache:

Tu, Domine omnipotens, creasti omnia propter nomen tuum, et cibum, potumque dedisti hominibus ad fruendum, ut tibi gratias agant, nobis autem largitus es spiritualem cibum et potum et vitam æternam per puerum tuum. Ante omnia gratias tibi agimus, quod potens es; gloria tibi in sæcula! Recordare,

Constitutiones, VII, 25:

Tu, Domine omnipotens, Deus universorum, creasti mundum et quæ sunt in eo per ipsum et legem insevisti in animabus nostris et victui accommoda præparasti (*τὰ πρὸς μετάληψιν προευτρέπισας*) hominibus: Deus sanctorum et inculpatorum patrum nostrorum, Abraham et Isaac et Jacob, fidelium servorum tuo-

Domine, ecclesiæ tuæ, ut eam liberes ab omni malo eamque perficias in caritate tua, et collige eam a quatuor ventis sanctificatam in regnum tuum, quod ei parasti, quia tua est virtus et gloria in sæcula. Adveniat gratia et prætereat mundus hic. Hosanna Deo David. Si quis sanctus est accedat; si quis non est; pænitentiam agat. Maranatha. Amen.

rum, Deus potens, fidelis et verax et in promissis non mendax, qui misisti in terram Jesum Christum tuum, ut cum hominibus conversaretur tanquam homo, cum sit et Deus verbum et homo, utque errorem radicitus evelleret. Ipse et nunc per eum memento huiusce sanctæ ecclesiæ tuæ, quam acquisivisti pretioso sanguine Christi tui, atque eam ab omni malo libera, et perfice illam in caritate tua et unitate tua, nosque omnes congrega in regnum tuum quod præparasti ei: Maranatha. Hosanna filio David, benedictus qui venit in nomine Domini, qui apparuit nobis in carne. Si quis sanctus est accedat; si quis vero talis non est, fiat per pœnitentiam.

Prophetis vero permittite gratias agere, quantas volunt.

Permittite autem et presbyteris vestris, ut gratias agant.

Wir sehen, der Kompilator hatte Schwierigkeiten, in den Didachegebeten die Eucharistiefeier zu erblicken, daher die vielen Aenderungen, bis die Tischgebete zu eucharistischen geformt waren. Dass nun der Verfasser der Constitutiones, der die ganze Didache im siebenten Buche verarbeitete, auch diese Gebete verwendete und sie zu eucharistischen umformte, bildet keinen Beweis gegen unsere oben ausgesprochene Ansicht. Denn einmal bestätigen die vielen Veränderungen, die angebracht werden mussten, gerade unsere Auffassung. Wären nämlich die Gebete schon früher eucharistische gewesen, so hätte es so vieler Veränderungen nicht bedurft. Sodann lässt

sich schliesslich ein jedes Gebet mit einigen Veränderungen zu einem eucharistischen Dankgebet umformen.

Unsere Untersuchung wird bestätigt durch die letzte, uns bekannte Veränderung der Gebete bei Athanasius in seiner in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts geschriebenen Predigt de virginitate. Athanasius schreibt[1]: „Nach dem Kommunionempfang (*καὶ μετὰ τὴν σύναξιν*) zur neunten Stunde, iss dein Brot und danke (*εὐχαριστήσασα*) Gott bei deinem Tische also." Da dies Gebet mit dem Didachegebet keinen Anhaltspunkt aufweist, so darf es übergangen werden. Nach diesem aus Ps., 135, 25 und 2. Kor., 9, 8 zusammengesetzten Gebete fährt Athanasius weiter c. XIII: „Und wenn du dich niedersetzest bei Tische und beginnst das Brot zu brechen (*κλᾶσαι τὸν ἄρτον*), bezeichne es dreimal, indem du also Dank sagend (*εὐχαριστοῦσα*) sprichst:

Didache:	**Athanasius:**
Wir danken dir, unser Vater, für deinen hl. Weinstock deines Dieners David, welchen du uns erkennen liessest durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!	Wir danken dir, unser Vater, für deine hl. Auferstehung. Denn durch Jesus Christus, deinen Diener hast du sie uns erkennen lassen.
Wir danken dir, unser Vater, für das Leben, die Erkenntnis, welche du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!	Und wie dieses Brot auf diesem Tische früher zerstreut und vereint eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich. Denn dein ist die Kraft und die Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.
Wie dieses Gebrochene zerstreut war auf den Hügeln und vereint eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich,	

[1]) Athanasius, de virginitate, c. XII (ed. v. d. Goltz, 46, TU. n. F. XIV, 2 a).

denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!

Niemand aber esse und trinke von euerer Eucharistie ausser den auf den Namen des Herrn Getauften.

Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, danket also:

Wir danken dir, hl. Vater, für deinen Namen, dem du Wohnung gemacht in unseren Herzen und für Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die du uns kundgetan durch deinen Diener Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Geniessen, auf dass sie dir Dank sagen, uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und ewiges Leben durch deinen Diener!“

Wenn eine Katechumenin bei Tische sich findet, so soll sie nicht mit den Gläubigen beten, noch sollst du dich hinsetzen, um mit ihr dein Brot zu essen.

Wenn du nun vom Tische aufstehst, so spreche danksagend dreimal: Gnädig und barmherzig ist der Herr, Speise gab er den ihn Fürchtenden (Ps., 110, 4). Ehre sei dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste! Und nach diesem Lobpreis vollende dein Gebet, indem du wiederum also sprichst:

Allmächtiger Gott und unser Herr Jesus Christus, Namen, über allen Namen, (Phil., 2, 9), wir danken dir und loben dich, dass du uns gewürdigt an deinen Gütern, der irdischen Nahrung (*τῶν σαρκικῶν τροφῶν*) teilzunehmen. Wir bitten dich und flehen zu dir, o Herr, du mögest uns auch die himmlische Nahrung verleihen und gib, dass wir deinen heiligen und kostbaren Namen scheuen und fürchten, damit wir deine Gebote nicht ungehört lassen. Deinen Namen und deine Gerechtigkeit setze in unsere

Herzen hinein, heilige unseren Geist und unsere Seele und unseren Leib durch deinen geliebten Diener, unseren Herrn Jesus Christus, mit dem dir Ehre, Furcht und Kraft sei von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

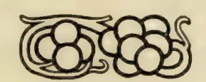
Wir sehen, Athanasius hatte keine Schwierigkeit, die Gebete der Didache zu Tischgebeten für seine Zeit zu verwenden. Beinahe wörtlich lässt er sie stehen, und wenn er sie ändert, so geschieht dies nur, um Unklares zu erklären und sich an die Gebetsform seiner Zeit anzulehnen. Dass er das letzte Gebet nicht gebraucht, lässt sich leicht daraus ersehen, dass zu seiner Zeit die Ankunft Christi und das Ende der Welt nicht mehr als nahe bevorstehend gedacht wurden, wie dies im ersten Jahrhundert geschah. Die Didachegebete sind daher auch von Athanasius als einfache Tischgebete anerkannt worden. So bestätigt auch die Verwendung der Didachegebete in der späteren Geschichte unsere frühere Erklärung und wir dürfen den Satz aufrecht erhalten: Die Didachegebete sind einfache Tischgebete bei der Gemeindemahlzeit.

Resultat. Weil die Apostellehre nicht nur für eine einzelne Gemeinde, sondern für ganz Syrien geschrieben ist, so können wir als Resultat unserer Untersuchung über die Agapen in den christlichen Gemeinden Syriens folgende Punkte feststellen:

1. Die Dankgebete der Didache haben keine Beziehung mit der hl. Eucharistiefeier, sondern sie sind die vorgeschriebenen Tischgebete beim Gemeindemahl des Sonntags.
2. Analog gebaut den jüdischen Tischgebeten an der Sabbatmahlzeit bilden sie Einleitung und Schluss der Sonntagsmahlzeit, die einen freudigen Charakter trägt, wie das Analogon, das jüdische Sabbatmahl. Den Namen des Mahles vernehmen wir nicht. Da aber im anliegenden Palästina, für das die Didache wohl auch in zweiter Linie geschrieben ist, durch den Judasbrief der Name des Mahles bezeichnet ist, so dürfen wir das Mahl einfachhin Agape

nennen; stimmt doch das Wesen dieser Mahlzeit genau mit dem, was wir früher fanden, überein.

3. Während wir früher nur Gemeindemahlzeiten getroffen haben, berichtet die Didache auch von Mahlzeiten, die auf Befehl der Propheten von den Reichen den Armen bereitet werden mussten. Der Prophet konnte wohl dabei Anteil nehmen durch Gebet und Lehre, nicht aber durch Mitessen, da das Mahl ausschliesslich für die Armen bereitet sein sollte. An diesem Grundsatze sollte so streng festgehalten werden, dass man gerade darin das Erkennungszeichen des wahren Propheten finden sollte.
4. War ein Prophet beim Sonntagsmahl zugegen, so wurde ihm das Recht der Tischgebete eingeräumt, weil er im Pneuma sprechend Gott dem Herrn danken und — der Schluss wird nach all dem Gesagten kaum zu kühn sein — auch beim zweiten Teil der Mahlzeit seine pneumatischen Gaben offenbaren konnte zur Erbauung der Gemeinde. Das spezielle Hervorheben der Propheten in der Didache und das Schweigen von anderen Charismen scheint bereits zu sagen, dass zur Zeit der Didache die Charismen schon ziemlich aus den Gemeinden verschwunden gewesen. Was in Ermangelung der Charismen im zweiten Teil der Mahlzeit vorgenommen wurde, wissen wir nicht. Doch dürfte dieser zweite Teil, wie die spätere Geschichte der Agapen lehren wird, mit Vorträgen religiösen Inhaltes zur Erbauung der Gemeinde ausgefüllt worden sein. Dies in kurzem das Resultat über das Wesen der Agapen in den christlichen Gemeinden Syriens.







Schluss.

Fassen wir am Ende unserer Untersuchung über Eucharistie und Agape die gewonnenen Resultate zusammen. In den verschiedensten Gemeinden und Provinzen sind wir auf die gleichen Einrichtungen gestossen betreffs des Gemeindemahles oder der Agape. Was für eine Gemeinde nur angetönt wird, ist für eine andere ausführlich berichtet, was in einer Quelle nur sehr dunkel und kaum zu verstehen war, ist durch die Erforschung einer andern in helles Licht getreten, so dass wir zum Schlusse gehen dürfen: Ueberall im ersten christlichen Jahrhundert ist die gleiche Einrichtung betreffs des Gemeindemahles oder der Agapen gewesen; wenn vielleicht da und dort die Form etwas anders sich gestaltete, das Wesen ist überall das gleiche geblieben. Dieser Schluss ist um so berechtigter, wenn wir den strengen Konservatismus der ersten Christen, das aus dem Judentum herübergenommene rigorose Traditionsprinzip, das Herumbieten der Briefe von einer Gemeinde in die andere ins Auge fassen. Es ist daher wohl erlaubt, aus den verschiedenen Quellen der verschiedenen Gemeinden auf eine gemeinsame, für das erste christliche Jahrhundert überall geltende Einrichtung zu schliessen. An Hand des gesamten Materials können wir daher ein Bild rekonstruieren, indem wir deutlich das Wesen der Agapen finden und mit vollem Rechte sagen dürfen: Dieses Bild zeigt uns, was im ersten, christlichen Jahrhundert Eucharistie und Agape war.

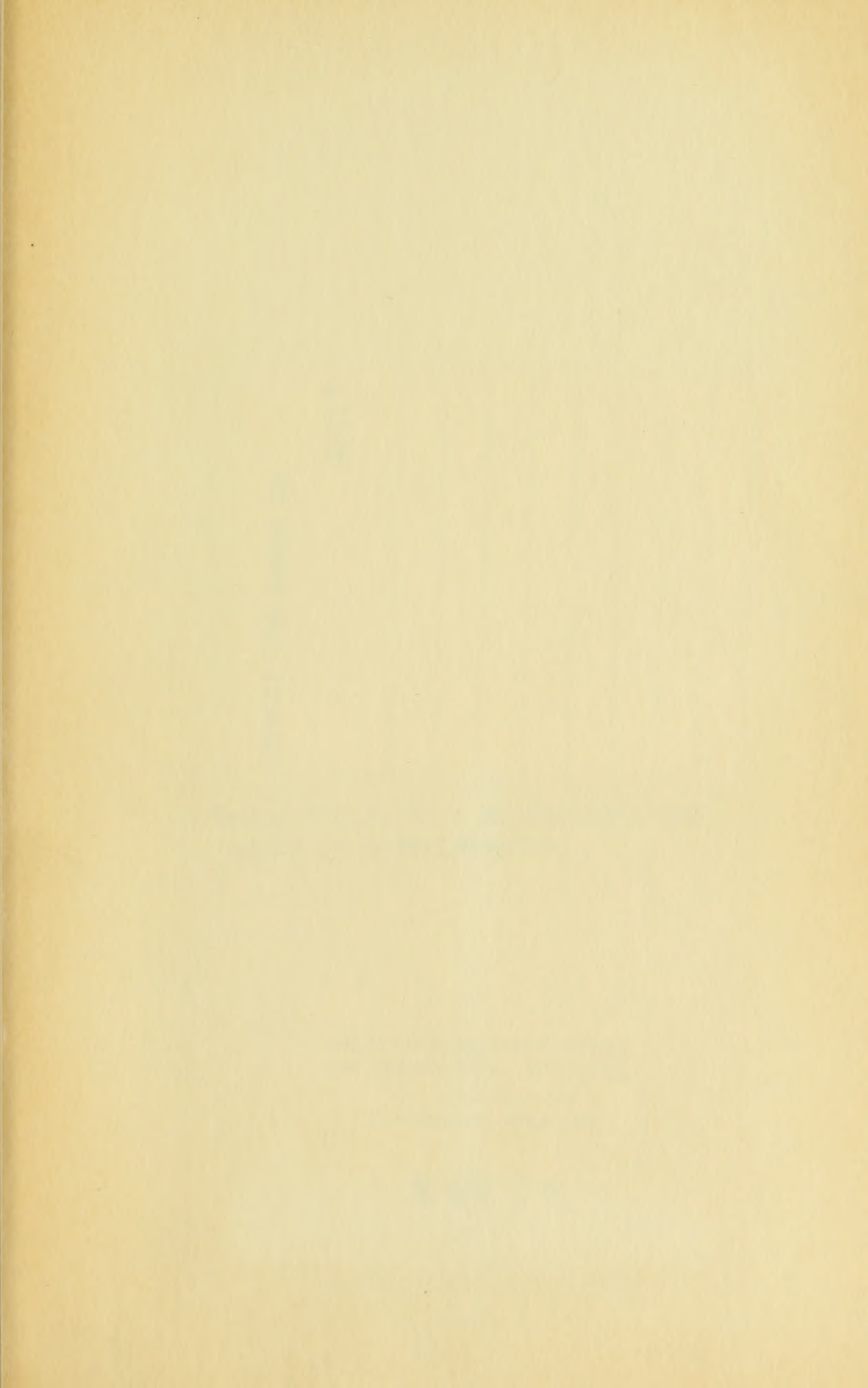
Das Bild zeigt sich folgendermassen: Am Sonntag, dem christlichen Freudentage, wurde zur Zeit der Auferstehung Christi, mitternachts oder frühmorgens, der eucharistische Gottesdienst gefeiert. Nach dem Unterrichte über die christlichen

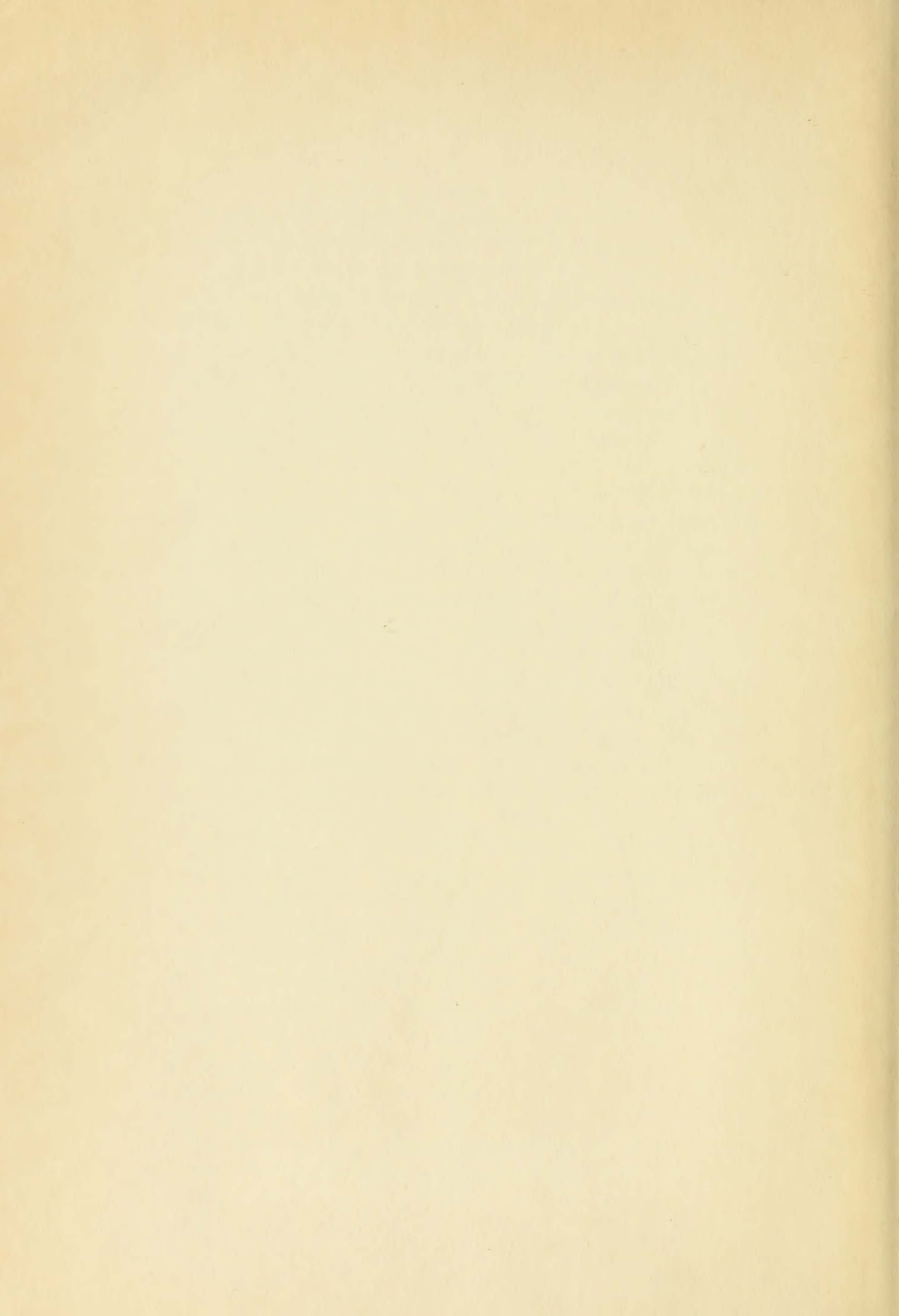
Wahrheiten, nach einer wenigstens für das Ende des Jahrhunderts bezeugten Prüfung über die Befolgung des christlichen Sittengesetzes, sprach der Bischof oder sein Stellvertreter das eucharistische Gebet, um das Andenken an die Auferstehung des Heilandes mit dem eucharistischen Opfer zu feiern. Das Volk nahm daran Anteil sowohl durch den zustimmenden Amenruf, als auch durch den Empfang der hl. Kommunion. So wurde der Sonntagmorgen in der innigsten Vereinigung mit Christus gefeiert, und Christus war in den Herzen seines Volkes gleichsam von neuem auferstanden.

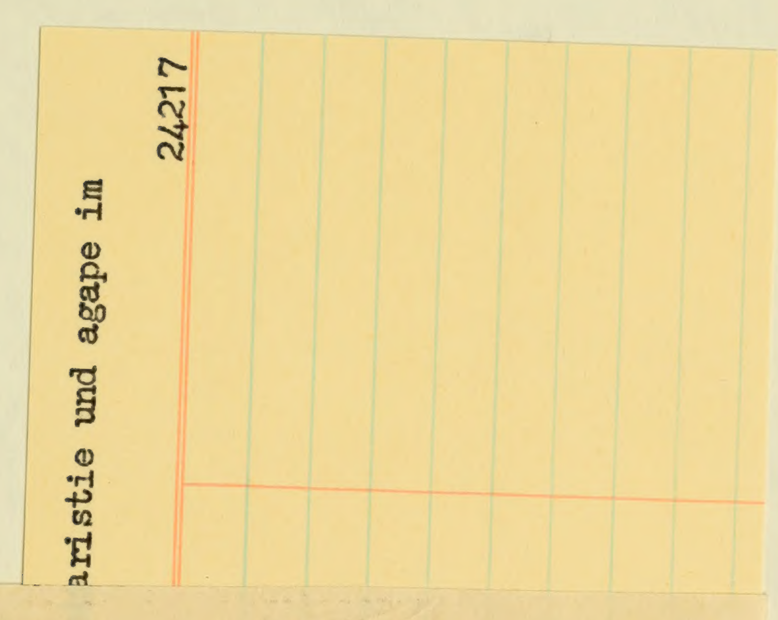
Der Sonntagabend sollte nach altem jüdischem Brauche die Christen nochmals vereinigen zu einer gemeinsamen Mahlzeit, dem Liebes- und Freudenmahl der Christen, oder der Agape. Die Reichen der Gemeinde bringen Speise und Trank, und Arm und Reich beginnen mit einander die Mahlzeit, als wäre die ganze Gemeinde nur *eine* grosse Familie, in der das kalte Mein und Dein keinen Platz mehr findet. Der Bischof führt den Vorsitz. Nach jüdischem Brauche nimmt er einen Weinbecher, spricht darüber ein Dankgebet zum Vater im Namen Christi. Desgleichen über das Brot. So werden alle Speisen geheiligt. Nach einem kurzen Gebet zur Weihe des Freudentages beginnt der erste Teil des Mahles, die Befriedigung der Nahrungsbedürfnisse. Im zweiten Teil, dem Symposion, wird unter Weintrinken eine freiere Unterhaltung gepflegt, die aber ihren Endzweck in Erbauung und Belehrung der Gemeinde hat. Die Pneumatiker lassen ihre übernatürlichen Gaben zur Offenbarung kommen: Der eine seine Glossalalie, der andere sein Prophetenamt, ein dritter singt einen Psalm oder einen Hymnus, wie ihn das Pneuma gerade antreibt, ein vierter hält einen Lehrvortrag u. s. w. So zielt alles auf Erbauung und Belehrung der Gemeinde hin. Man kommt zum Schluss des Mahles. Der Bischof oder ein Pneumatiker spricht das längere Tischgebet, das in einem Sehnsuchtsruf nach dem himmlischen Jerusalem ausklingt und vom ganzen Volke mit Amen beantwortet wird. — So blieb das Mahl, von Paulus Herren- und Sonntagsmahl, von Judas und Ignatius Agape genannt, eine neben dem eucharistischen Morgengottesdienst hergehende, regelmässig wiederkehrende Institution in der Gemeinde. Missbräuche aller Art drangen störend

in das lichtvolle Bild ein und gaben Anlass zu verschiedenen Anordnungen von Seite der Apostel und der Bischöfe. Falsche Propheten spielten sich als wahre auf und priesen ihre gefährlichen Theorien gerade bei dieser Mahlzeit als Gottesoffenbarung, da ihnen hier von Paulus das Recht des Sprechens eingeräumt wurde. Als Trajan das Hetäriengesetz erliess, wurden die Mahlzeiten, wenigstens in Bithynien, abgestellt und verschwanden, da die Christen nur so dem Verdacht, einer Hetärie gleich zu stehen, entgehen konnten. Möglich auch, dass bei der grossen Zahl der Gemeindeglieder das gemeinsame Mahl unmöglich gemacht wurde und daher, wie die spätere Untersuchung zeigen wird, es dem guten Willen der Reichen überlassen blieb, solche Liebesmahle in ihren Häusern abzuhalten. *Das Wesen der Agapen in der ersten christlichen Zeit bestand daher in einem gemeinsamen Liebesmahl der Gemeinde ohne jede eucharistische Feier.* Es war ein Liebesmahl, bei dem die Liebe jeden Unterschied zwischen Reich und Arm wegnahm, bei dem die Liebe die Schätze der Wohlhabenden für die Notleidenden erschloss und alles am gleichen Tische zu einem grossen Liebesbunde vereinigte. Die Agape war nach Paulus ein Analogon, ein schwaches, schwaches Nachbild jenes grossen Liebesmahles, das Christus selbst am Frühmorgen des Sonntags der ganzen Gemeinde gegeben hatte, indem er ohne Unterschied Reich und Arm zu seinem Tische kommen liess und alle mit seinem Fleisch und seinem Blut ernährte. Es war eine Nachahmung der grossen Liebestat, die der Heiland am Sonntagmorgen für die Gemeinde im hl. eucharistischen Opfer gezeigt hatte. Erstreckte sich diese mehr auf die Seele der Gemeindeglieder, so sollte sich die soziale Tat des Sonntagnachmittags, die Agape, in erster Linie mit dem Leibe befassen. Das war die Sonntagsfeier der ersten christlichen Gemeinden, ein Bild der Freude, des Friedens und einer sozialen Liebe, die eben nur das Christentum hervorzubringen imstande war und die sich als schönste Frucht des hohenpriesterlichen Gebetes (Joh., 17, 21) ihres göttlichen Stifters zeigte: „*ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν,* auf dass alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien!“









aristie und agape im
24217

